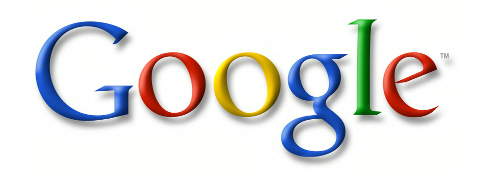
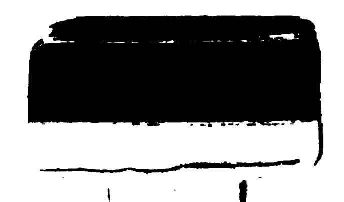
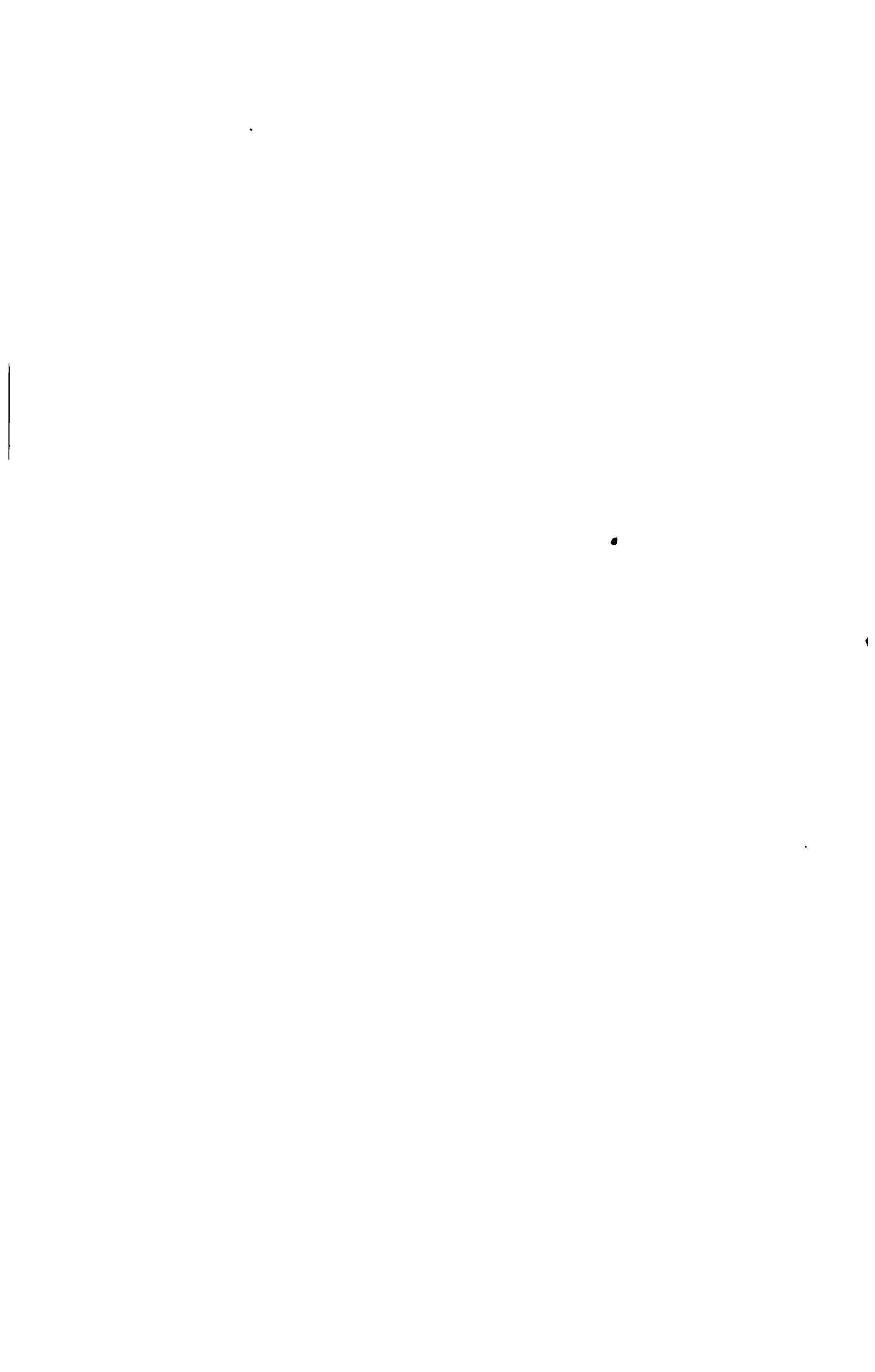








RUDOLF HAYM · HEGEL UND SEINE ZEIT

RUDOLF HAYM

HEGEL UND SEINE ZEIT



1962
GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Berlin 1857
2., unveränderte Auflage 1962
Druck: fotokop Reprografischer Betrieb GmbH., Darmstadt
Einband: Dingeldein, Darmstadt-Arheilgen
Printed in Germany

Hegel und seine Zeit.

Vorlesungen

über

Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie

von

R. Haym.

Berlin, 1857.

Verlag von Rudolph Gaertner.

Amelang'sche Sortiments-Buchhandlung.



Inhalt.

Vorwort . . . . S. XI.

Erste Vorlesung. Einleitung.

Rechtfertigung des Unternehmens einer historischen Kritik der Hegel'schen Philosophie. . . . . S. 1—15.

Zweite Vorlesung. Hegel's Jugendbildung.

Schwäbische Stammesart. — Individuelle Eigenthümlichkeit des Knaben. — Die Schulzeit mit ihren humanistischen und aufklärerischen Bildungseinflüssen. — Tübingen und die Universitätszeit. — Die französische Revolution und die Kant'sche Philosophie. — Wendung zur Gefühlsrichtung. — Hölderlin und das Griechenthum. . . . . . S. 16—39.

Dritte Vorlesung. Das theologische System.

Hauslehrerzeit in Bern. — Theologische Arbeiten daselbst. — Kant'scher Ausgangspunkt für dieselben. — Historische und mystische Vertiefung des Kantianismus. — Hinzutreten des ästhetisch-humanistischen Moments. — Verhältniß zwischen dem Classischen und Christlichen nach der Seite der Uebereinstimmung und des Unterschieds. . . . S. 40—61.

Vierte Vorlesung. Der Uebergang zum philosophischen System.

Von Bern nach Frankfurt am Main. — Die neue Localität. — Politische Studien. — Kritik der Wirtembergischen Zustände. — Der allgemeine Zustand Deutschlands. — Studien über die deutsche Reichsverfassung. — Eindruck der deutschen Wirklichkeit in ihrem Gegensatz zu Hegel's Ideal. — Die Metaphysik als Vermittlerin zwischen Ideal und Wirklichkeit. — Gleichzeitige neue Vertiefung in das Wesen der Religion. — Der letzte Schritt zum System. — Eigenthümlicher Ursprung der Hegel'schen Philosophie. . . . . S. 62—92.

Fünfte Vorlesung. Der erste Entwurf des philosophischen Systems.

Formelle Beschaffenheit und allgemeiner Sinn dieses Systems. — Die Fundamentalvorstellung: das Absolute ist Geist. — Daraus folgende dialektische Natur des Absoluten. — Specielle Gliederung und dialektischer Fortschritt des Systems. — Die Logik. — Unterscheidung subjectiver und

objectiver Reflexion. — Die Metaphysik und ihre Trennung von der Logik. — Motive der Hegel'schen Dialektik in der Logik und der Metaphysik. — Die Naturphilosophie bis zum Begriff des Organischen. — Rückblick auf die Beschaffenheit des Ganzen. — Uebergang von Frankfurt nach Jena. . . . . S. 93 — 123.

Sechste Vorlesung. Rückblick auf den Gang der deutschen Philosophie vor Hegel.

Geistiges Leben in Jena. — Stellung Hegel's zu den Ideen und der Philosophie der Zeit. — Kant'sche Philosophie. — Fichte'sche Philosophie. — Entwickelungsgang der Schelling'schen Philosophie bis zum Identitätssystem. — Sinn und Werth des Letzteren. . . . . S. 124 — 142.

Siebente Vorlesung. Der Anschluß an Schelling.

Verhältniß des Hegel'schen zum Schelling'schen System nach der Seite ihrer Verwandtschaft und ihres Unterschiedes. — Hegel identificirt seine mit der Schelling'schen Philosophie. — Die „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems." — Gemeinschaftliche Lehr- und literarische Thätigkeit. — Das Kritische Journal. . . . . . . S. 143 — 158.

Achte Vorlesung. Fortsetzung. Vollendung des Systementwurfs unter Schelling'schem Einfluß, oder das System der Sittlichkeit.

Zusammenhang der Hegel'schen Ethik als des Schlußgliedes seines Systems mit dessen früher entworfenen Theilen. — Classische Grundlage dieser Ethik und Verhältniß ihrer Auffassung vom Staat zu dem Staatsbegriff in Hegel's Kritik der deutschen Verfassung. — Schellingisirende Züge der Ethik, namentlich in Beziehung auf Form und Methode. — Gliederung und Inhalt des Systems der Sittlichkeit. . S. 159 — 179.

Neunte Vorlesung. Die Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie.

Der Aufsatz über die Behandlungsarten des Naturrechts. — Die Kritiken im Kritischen Journal. — Formeller Standpunkt derselben: die absolute Erkenntniß. — Ablehnung des Beweises für den absoluten Standpunkt. — Unbeweisbarkeit und realer Hintergrund dieses Standpunkts. — Pseudobeweise für denselben. — Realer Gehalt der Hegel'schen Kritiken. — Historische Construction des absoluten Idealismus. — Gehalt dieser Selbstconstruction und daraus folgende Fehlurtheile. . . . S. 180 — 208.

Zehnte Vorlesung. Die Lossagung von Schelling und der Romantik.

Schicksal der Philosophie der Romantik. — Trennung von Schelling und allmälige Verselbständigung Hegel's. — Vorlesungen seit 1803. — Die Vorrede zur Phänomenologie. — Polemik gegen die Methodelosigkeit. — Historische Construction des antiromantischen Standpunkts. — Neue Formulirung des Princips und der Methode. — Aristotelische Züge in dieser Formulirung. — Kritischer Rück- und Vorblick. S. 209 — 231.

Eilfte Vorlesung. Die Phänomenologie.

Die Phänomenologie als Versuch, den Standpunkt der absoluten Erkenntniß wissenschaftlich zu rechtfertigen. — Verbindung des transscendentalen und des historischen Beweises. — Confusion dieser Verbindung. — Prüfung des transscendentalen Beweises für sich. — Eingreifen des pädagogischen Motivs. — Der wahre Beweis für das Absolute: Selbstdarstellung des Absoluten. — Die Phänomenologie nach ihrer dreifachen Bedeutung als Einleitung in das System, als dessen erster Theil und als das Ganze. — Gleichzeitige Weltereignisse und Hegel's Stellung zu diesen und den Nationalinteressen. . . . . S. 232—260.

Zwölfte Vorlesung. Publicistische und pädagogische Wirksamkeit.

Bairische Zustände. — Die neue Philosophie und der neue Intelligenzstaat. — Hegel's Uebergang nach Baiern. — Zeitungsredaction in Bamberg. — Rectorat in Nürnberg. — Charakteristik von Hegel's Rectoralthätigkeit. — Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften. — Die philosophische Propädeutik und die in ihr enthaltenen Modificationen des Systems. — Methode des propädeutischen Unterrichts. — Uebergang zur „Wissenschaft der Logik“. . . . . S. 261—291.

Dreizehnte Vorlesung. Die Logik.

Wandelungen, Reinigung und Bereicherung, welche die Logik erfahren hat. — Ihr Verhältniß zur Kritik der reinen Vernunft und zum Identitätssystem. — Ihre formelle Vervollkommnung. — Identificirung von Logik und Metaphysik. — Spiritualismus und Realismus. — Das Verhältniß der Logik zur Realphilosophie und der Uebergang von der absoluten Idee zur Natur. — Wechselspiel von spiritualistischen und realistischen Motiven innerhalb der Logik selbst. — Zweck, Sinn und realer Gehalt der Logik. — Die Wirklichkeit und die Geschichte bilden den eigentlichen Hintergrund derselben. — Irrthum und Wahrheit, nachtheiliger und wohlthätiger Einfluß der Hegel'schen Logik. . S. 292—331.

Vierzehnte Vorlesung. Die Heidelberger Periode.

Uebergang nach Heidelberg. — Antrittsrede daselbst. — Die Encyklopädie und deren Bedeutung in der Entwickelungsgeschichte des Systems. Abschluß und neue Epoche. — Die Vorrede zur Encyklopädie. — Die Beurtheilung von Jacobi's Schriften. — Wirtembergische Verfassungswirren. — Beurtheilung der Wirtembergischen Ständeverhandlungen. — Uebergang nach Berlin. . . . . S. 332—356.

Funfzehnte Vorlesung. Preußen und die Rechtsphilosophie.

Die Berliner Antrittsrede — Restaurationszustände in Preußen. — Die Hegel'sche Philosophie constituirt sich zur Restaurationsphilosophie. — Die Vorrede zur Rechtsphilosophie. — Structur und Inhalt der Rechtsphilosophie selbst. — Entwerthung des Freiheitsbegriffs und der concreten Subjectivität. — Sieg des Harmonismus über den Individualismus. — Modellirung des modernen nach dem antiken Staat. —

Scheinanerkennung der modernen Staaatsprincipien. — Polemik gegen den Liberalismus. — Selbstgeständniß der zeitlichen Bedingtheit des „absoluten“ Idealismus. — Bleibender Wahrheitsgehalt der Rechtsphilosophie. . . . . S. 357—391.

Sechszehnte Vorlesung. Berliner Vorlesungen. Religionsphilosophie.

Hegel's Kathederwirksamkeit. — Seine persönliche Erscheinung und sein Lehrvortrag. — Die Religionsphilosophie. — Deren allgemeiner positivistisch-scholastischer Charakter. — Mittlere Stellung zwischen und Polemik gegen Rationalismus und Pietismus. — Rationalisirung des Religiösen und Verwechselung desselben mit dem Dogmatischen. — Hegel und Schleiermacher. — Summe der Hegel'schen Religionsphilosophie. — Selbstkritik derselben. — Verhalten zu dem Historischen der Religion. S. 392—432.

Siebzehnte Vorlesung. Fortsetzung. Kunst- und Geschichtsphilosophie.

Erfrischender Einfluß von Kunst und Geschichte auf das gealterte System. — Die Aesthetik. Specifische Vorzüge derselben. — Rückfall in Rationalismus und Spiritualismus. — Verhältniß zur Schiller'schen Aesthetik. — Werth und Verdienst der Aesthetik. — Die Geschichtsphilosophie. — Die Geschichte und das System. — Abermalige Entwerthung des Freiheitsbegriffs. — Die Gegenwart als das Greisenalter des Geistes. — Concreter Charakter der geschichtsphilosophischen Kategorien. — Werth und Wirkung der Geschichtsphilosophie. . . . . . . S. 433—453.

Achtzehnte Vorlesung. Schluß.

Die Julirevolution. — Der Aufsatz über die englische Reformbill. — Hegel's Tod. — Schulebildender Charakter seiner Philosophie. — Zersetzungsprozeß innerhalb der Schule. — Das Ergebniß und die Aussicht. S. 454—470.

Anmerkungen. . . . . S. 471—512.

Vorwort.

Nur wenige, theils die Form, theils die Materie betreffende Bemerkungen habe ich der nachfolgenden Schrift voraufzuschicken.

Gern läßt man es sich gefallen, daß aus Vorlesungen ein Buch werde: man findet vielleicht, daß hier umgekehrt zu Vorlesungen geworden, was eigentlich ein Buch sei. Das Thatsächliche ist, daß ich wiederholt an hiesiger Universität über „Leben, Schriften und Lehre Hegel's" gelesen habe, und daß ich diese Vorträge in überarbeiteter Form zu veröffentlichen den Entschluß faßte. Inzwischen jedoch gelangte ich in den Besitz eines Materials, das mich zu einem Eingehen in das Detail der Lehre und der individuellen Entwickelung Hegel's nöthigte, welchem zu folgen der Aufmerksamkeit und Fassungskraft von Hörern schwerlich zugemuthet werden dürfte. Nichts desto weniger hielt sich mir die lebendigere Beziehung zu einem hörenden Publicum vor der Seele. Ich glaubte hierin ein Mittel zu besitzen, mich selbst fortwährend zur klarsten und faßlichsten Behandlung eines verwickelten und dornigen Stoffes zu zwingen. Ich stellte mir Leser vor, die ihrerseits mit dem gleichen Bedürfniß nach reger Gegenseitigkeit dem Verfasser entgegenkämen, — und so beschloß ich, die Spuren des Ursprungs meiner Arbeit und mit ihnen die Erinnerung an eine Reihe von Stunden angeregter Mittheilung festzuhalten.

Jenes Material aber ist mir auf eine Weise zu Theil geworden, deren öffentlich zu erwähnen mir eine angenehme Pflicht ist. Es war der Familie Hegel's wohlbekannt, daß es sich nicht um eine panegyrische Darstellung des Lebens oder der Lehre des großen Todten handle. Mit dem rückhaltlosesten Vertrauen zu einem persönlich Unbekannten, mit einer unvergleichlichen Liberalität und in dem alleinigen Sinn, daß die Förderung der Interessen der Wissenschaft der Pietät gegen den Verstorbenen nichts vergebe, stellten die Söhne desselben den ganzen umfangreichen Schatz von Hegel's nachgelassenen Manuscripten zu meiner Verfügung. Gleich bereitwillig wurde ich von einigen anderen Seiten durch die erwünschtesten Mittheilungen unterstützt. Die Einsicht endlich in jene Masse zum Theil nur schwer zu entziffernder Papiere ließ mich doppelt auch das Verdienst der Biographie von Rosenkranz erkennen, auf die ich überall da angewiesen blieb, wo keine unmittelbaren Quellen zu Gebote standen. Der Freund und Schüler Hegel's, der Eifrigste und Treuste seiner Apologeten wird diese Anerkennung nicht ablehnen, weil sie mit mehrfacher Bestreitung seiner Angaben und ohnehin seiner Auffassung der Hegel'schen Lehre verbunden ist. Ich habe hiefür nur dieselbe Rechtfertigung, die auch den übrigen Mittheilenden genügen möge —: das Bestreben, nichts als die Sache und deren einfache Wahrheit zu ergreifen.

Halle, 5. August 1857.

R. H.

Erste Vorlesung.

Einleitung.

Meine Herren!

Es ist, so scheint es auf den ersten Anblick, lediglich ein Fragment aus der Geschichte der Philosophie, was das Thema dieser Vorlesungen bilden soll: — Hegel und die Hegel'sche Philosophie. Es handelt sich in Wahrheit um ein für sich bestehendes, durch sich selbst berechtigtes Ganzes. Denn solch' ein Ganzes ist die Hegel'sche Philosophie durch ihre historische Stellung; solch' ein Ganzes ist sie durch ihr inneres Wesen und ihren Inhalt. Sie hat das letzte, von allgemeiner Anerkennung begleitete große System geschaffen. Sie behauptet selbst, einen Abschluß, ja, den absoluten Abschluß alles vorangegangenen Philosophirens zu gewähren. Sie behauptet, dies zu leisten, und sie leistet es in gewisser Weise, vermöge ihrer Form und ihres Baues, wirklich. Beherrschend steht sie über so vielen, von ihr überwundenen und widerlegten Standpunkten. Was sie widerlegt, — so ist ihr Verfahren und ihr Charakter, — das macht sie sich immer zugleich dienstbar. Jede besiegte Meinung knüpft sie an ihren Triumphwagen. Indem sie alle Systeme vor ihr als vergänglich nachweist, setzt sie sich selbst aus den Spolien dieser aufgelösten Systeme zusammen. Sie ahmt die geschichtliche Entwickelung und sie ahmt das Gericht der Geschichte nach. Sie ist die auf eine Fläche hingeworfene Geschichte der Philosophie selbst, — die zum System befestigte Erinnerung dessen, was vor ihr, was je und was überhaupt philosophirt worden ist.

Unmöglich, ein so beschaffenes Gedankenwerk als ein loses Fragment zu behandeln. In noch ganz andrer Weise offenbar, als andre philosophische Systeme, hat dieses repräsentative Bedeutung. Wie man an dem höchsten Organ den Charakter des ganzen Organismus anschaulich machen kann, so nöthigt eine Analyse der Hegel'schen Philosophie zu tieferem Eingehn in die Philosophie überhaupt. Wie die Geschichte der Philosophie in nuce, so ist sie die Philosophie in nuce. Was hat es mit dieser, mit der Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt für eine Bewandtniß? Wie steht dieselbe zur Gegenwart? Wie wird voraussichtlich ihre nächste Zukunft sein? — alle diese Fragen drängen sich unabweislich um die Darstellung der Hegel'schen Philosophie herum.

Allein Darstellung freilich ist der rechte Ausdruck für dasjenige, was ich zu geben vorhabe, nicht. Einen dogmatischen Ueberblick über den Inhalt, über die einzelnen Theile des Hegel'schen Systems, eine compendiarische Vorführung aller philosophischen Disciplinen nach Hegel'scher Fassung und Ordnung — dergleichen erwarten Sie Sich nichts! Eine Darstellung nicht, und eben so wenig eine Polemik oder Kritik im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Ich will nicht, wie man meinen könnte, die Vorstellungen dieses Systems durch noch feiner gesponnene und noch zugespitztere Vorstellungen überbieten. Ich will nicht dem künstlichsten Gedankenbau der Welt einen anderen, sei es künstlicheren, sei es regelmäßigeren, an die Seite setzen. Ich will nicht Metaphysik durch Metaphysik, Dialektik durch Dialektik — will nicht System durch System verdrängen und bekämpfen. Dies nicht; sondern geben will ich, zuerst wenigstens und vor Allem, eine objective Geschichte dieser Philosophie. Wohl beabsichtige ich, sie darzustellen, wohl, sie zu kritisiren: — aber den Boden zu Beidem will ich auf historischem Wege, durch eine Auseinandersetzung ihrer Entstehung und ihrer Entwickelung gewinnen.

Zwar ich weiß, was man gegen ein derartiges Vorhaben einwerfen wird. Ein System, so pochte einst Gans gegen Schelling, und war Schelling vollkommen bereit, zuzugeben[1], —

ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, und so lange kein neues wissenschaftliches geschaffen werde, müsse man bei dem bleiben, welches man habe. Und soviel ist ja gewiß: durch rhapsodische Ausstellungen, durch Rütteln und Kritteln am Einzelnen, durch das Aufdecken dieser und jener Blöße kann ein System nicht beseitigt werden. Ein System kann nicht durch Pointen, ein Gedankengebäude nicht durch Gedankenfragmente zerstört werden. Beseitigt und zerstört werden kann es als ein Ganzes immer nur durch ein Ganzes, als ein Zusammenhängendes nur durch ein Zusammenhängendes.

Aber nothwendig darum, unbedingt nothwendig nur durch ein neues System? Hörte wohl das größte philosophische System des Alterthums, das des Aristoteles, dadurch auf, seine Geltung für die Wissenschaft und das Leben zu haben, weil neben und nach ihm die Stoiker, die Epikuräer, die Neuplatoniker *ihre* Systeme gründeten? Waren die neuen Systeme nicht vielmehr nur Nothbehelfe, an die man sich anlehnte, weil aus anderen, tieferen und reelleren Gründen die peripatetische Philosophie ihren Werth und ihre Gültigkeit bereits eingebüßt hatte? Stürzte der Bau der Scholastik etwa durch dasjenige zusammen, was an der Philosophie der Cardanus und Telesius System war? Wurde nur deshalb Spinoza vergessen, und war wirklich dadurch Leibnitz beseitigt, daß nach diesen Beiden Christian Wolff — nicht sowohl philosophirte als systematisirte?

Doch es ist unnöthig, andre und entferntere Beispiele aufzusuchen. Was es mit dem Schicksal auf sich hat, welchem philosophische Systeme erliegen, das kömmt nirgends deutlicher zum Vorschein, als gerade an dem System des Hegel'schen „absoluten Idealismus“. Niemand, es müßte denn ein ganz Zurückgebliebener oder ein ganz Blinder sein, wagt zu behaupten, daß dieses System noch heute Leben und Wissenschaft beherrsche, wie es sie beherrscht hat. Und dennoch: ist diese Machtlosigkeit, dieses in Verfall Gekommensein die Folge der Erhebung einer neuen philosophischen Dynastie? — An Prätendenten, es ist wahr, auf den leer gewordenen Thron ist kein Mangel. Um die Wette hört man eben jetzt bald den Einen, bald den Andern als den

Philosophen der Zukunft bezeichnen. Nun endlich, hoffen schüchtern die Schüler Herbart's, sei die Zeit gekommen, wo die Nachwelt ihrem Meister eine verspätete Gerechtigkeit werde zu Theil werden lassen. Erst jetzt hören Viele zum ersten Mal von der Schopenhauer'schen Philosophie. Von einer andern Seite wird die Lehre Franz Baader's apologisirt und präconisirt, und zwischendurch wird die Krause'sche Lehre nicht müde, ihre propagandistische Tendenz geltend zu machen. Gelingt es den Aposteln dieser Systeme, sich in weiteren Kreisen der Nation Gehör zu verschaffen? Ist irgend eine Aussicht, daß eins dieser Systeme die Alleinherrschaft über die Bildung und Denkweise des Zeitalters erringen werde? Die Wahrheit ist — gerade dieses Aufstreben, dieses sich Auf- und Eindrängen der Dii minorum gentium ist der Beweis dafür — die Wahrheit ist, daß sich das Reich der Philosophie im Zustande vollkommener Herrenlosigkeit, im Zustande der Auflösung und Zerrüttung befindet.

Denn blicken wir doch nur mit offenen Augen um uns, entreißen wir uns nur einmal den Illusionen, in die der Schlendrian der Schulen, oder unsre eignen Sympathien und Wünsche uns einwiegen möchten. Noch, denke ich, ist einem großen Theile der Jetztlebenden die Zeit in guter Erinnerung, wo die ganze Wissenschaft von der reichbesetzten Tafel der Hegel'schen Weisheit zehrte, wo alle Facultäten vor der philosophischen Facultät antichambrirten, um wenigstens etwas von der hohen Inspection in das Absolute und von der Allgeschmeidigkeit der berühmten Dialektik sich anzueignen, wo man entweder ein Hegelianer, oder ein Barbar und Idiot, ein Zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker war, — wo der Staat — man denke! — sich nicht am wenigsten deshalb sicher und befestigt dünkte, weil der alte Hegel ihn in seiner Nothwendigkeit und Vernünftigkeit construirt hatte, und wo ebendarum es vor der preußischen Cultus- und Unterrichtsstelle beinahe als Verbrechen galt, Nicht-Hegelianer zu sein. Diese Zeit muß man sich zurückrufen, um zu wissen, was es mit der wirklichen Herrschaft und Geltung eines philosophischen Systemes auf sich hat. Jenes Pathos und jene Ueberzeugtheit der Hegelianer vom Jahre 1830 muß man sich vergegenwärtigen, welche im vollen,

bitteren Ernste die Frage ventilirten, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der Hegel'schen Philosophie der Weltgeist an sein Ziel, an das Wissen seiner selbst hindurchgedrungen sei. Dessen muß man sich erinnern und muß alsdann die Schüchternheit damit vergleichen, mit welcher unsre heutigen Hegelianer, und zwar die eingeschultesten und systemgerechtesten, sich die Behauptung erlauben, daß Hegel für die Entwickelung der Philosophie „doch nicht unfruchtbar" gewesen sei, mit welcher sie sich darüber nicht abzusprechen getrauen, ob die Hegel'sche Lehre schon „ihren Reinhold und Beck" gefunden habe oder nicht, — mit welcher sie im Grunde nur die Ungeduld der Gegenwart in Schranken weisen möchten, schon jetzt, wo sie noch nach Hegel dociren, eine neue Phase der Philosophie im Anbruch zu glauben.

Und doch — über die neue Philosophie, der die ihrige weichen müßte, könnten sie ruhig sein. Es ist Grund zu größerer Unruhe. Kein Zweifel, — man mag sich dieser Wahrnehmung freuen, oder darüber sich betrüben — der Verfall der Hegel'schen Philosophie steht im Zusammenhang mit der Ermattung der Philosophie überhaupt. Dieses Eine große Haus hat nur fallirt, weil dieser ganze Geschäftszweig daniederliegt. Das Hegel'sche System und dessen Herrschaft war nach der glänzenden Epoche unserer klassischen Poesie die letzte große und universelle Erscheinung auf dem rein geistigen Gebiete, welche unser Vaterland hervorgebracht hat. Nichts dem Aehnliches ist seitdem dagewesen. Ja, mehr noch. Wir befinden uns augenblicklich in einem großen und fast allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt. Werfen wir auch die letzte Scheu vor der nackten Wahrheit der Thatsachen von uns! Eine beispiellose und schlechthin entscheidende Umwälzung hat Statt gefunden. Das ist keine Zeit mehr der Systeme, keine Zeit mehr der Dichtung oder der Philosophie. Eine Zeit statt dessen, in welcher, Dank den großen technischen Erfindungen des Jahrhunderts, die Materie lebendig geworden zu sein scheint. Die untersten Grundlagen unseres physischen wie unseres geistigen Lebens werden durch diese Triumphe der Technik umgerissen und neugestaltet.

Die Existenz der Einzelnen wie der Völker wird auf neue Basen und in neue Verhältnisse gebracht. Die freie Construction im Elemente der Idee erscheint suspendirt, so lange die Wirkungen jener ungeheuren materiellen Neuerungen, diese unabsehbaren Wirkungen noch in der Entwickelung begriffen sind, welche auszurechnen unmöglich ist, und welche die Einbildungskraft zu fassen in Verzweiflung geräth. Aller Spiritualismus und Idealismus scheint verstummen zu müssen, weil die den Zwecken des Menschenlebens dienstbar gemachten Naturkräfte sich in einer neuen nach Gestaltung ringenden Gährung befinden. Und gekreuzt ist diese Revolution durch den Aufruhr, in welchen die moralischen Kräfte der Völker hineingeschleudert worden sind. Noch voll des Glaubens an eine ideelle Gestaltung der Dinge, an eine Welt construirter Möglichkeiten, so ergriff uns vor nunmehr neun Jahren eine verhängnißvolle politische Bewegung. Ihre Fluthen verliefen, und wie die Leidenschaft sank, so erblickten wir uns von einer namenlosen Oede und Rathlosigkeit umgeben. Hinweggespült war jene üppige und naive Zuversicht, womit wir uns in die Weltbewegung hineingestürzt hatten. Der allmächtig geglaubte Idealismus hatte sich ohnmächtig erwiesen. Wir standen und wir stehen mitten in dem Gefühle einer großen Enttäuschung. Ohne Respect vor den siegreichen Wirklichkeiten, vor der triumphirenden Misere der Reaction, haben wir doch gleichzeitig den Glauben an die einst gehegten Ideale eingebüßt. Wie durch einen scharfgezogenen Strich ist die Empfindungs- und Ansichtswelt des vorigen Jahrzehnts von unserer gegenwärtigen getrennt. Diejenige Philosophie, an welche unser deutscher Spiritualismus sich zuletzt anlehnte, hat die ihr gestellte Probe nicht bestanden. Die Interessen, die Bedürfnisse der Gegenwart sind über sie mächtig geworden. Sie ist mehr als widerlegt: sie ist gerichtet worden. Sie ist nicht durch ein System — sie ist einstweilen durch den Fortschritt der Welt und durch die lebendige Geschichte beseitigt worden.

Und sie hat damit nicht etwa ein apartes, sondern das wahre und allgemeine Schicksal aller Systeme gehabt. Nicht immer fluthet der Fortschritt der Geschichte so gewaltsam

über die dogmatischen Gebäude der Menschen her: immer unterliegen dieselben dem Gerichte der Zeit; immer ist der Hergang der, daß der reelle Lebensgehalt einer Epoche über die Engen des Systems hinauswächst und es auf diese Weise bei Seite schiebt oder zertrümmert. Hegel selbst war am wenigsten von dieser Einsicht entfernt. Wir werden später den Widerspruch bloslegen und erklären, daß er gleichzeitig seine Philosophie für absolut und abschließend, und gleichzeitig für vergänglich und dem Gericht der Geschichte unterworfen erklären konnte. Oft genug betont er, wie jede geistige Schöpfung eine Schöpfung ihrer eigenen Gegenwart, jeder Einzelne ein Kind seiner Zeit sei. Aus der geschichtlichen Gestaltung der Welt entnimmt er die Motive zur Kritik fremder Systeme. Eine jede Philosophie, so sagt er ausdrücklich, sei nichts Andres als „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt", und thöricht sei es, zu wähnen, irgend eine Philosophie „gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus"[1]. Ein neues System — um es kurz zu sagen — ist nur eine Formulirung des von der Geschichte gesprochenen Urtheils. Dies Urtheil steht fest, und ist gültig auch ohne eine solche Formulirung. Ueber die Hegel'sche Philosophie ist dasselbe thatsächlich bereits ausgesprochen worden.

Thatsächlich, und so notorisch, daß es fast als ein überflüssiges Beginnen erscheinen könnte, das der Sache nach schon Abgethane erst noch kritisch zerstören zu wollen. Gerade an diesem Punkte jedoch tritt die unbedingte Pflicht der Wissenschaft ein. Es ist unerläßlich und es ist die Probe auf das Recht der zertrümmernden Zeit, daß das thatsächliche Urtheil zugleich in ein bewußtes verwandelt werde. Es ist nicht zu jeder Zeit nöthig, oder auch nur möglich, die richtende Geschichte zu dogmatisiren und in ein metaphysisches System umzusetzen: es ist schlechterdings nöthig, das Geschehene zur Geschichte, die Geschichte zur verstandenen und erzählten Geschichte zu machen. Und hier daher — um die Summe der bisherigen Betrachtungen zu ziehen, — hier liegt auch unsere Aufgabe. Ohne noch fortzuschreiten zu dem Versuche, den neuen Gehalt einer ringenden, gährenden, unfertigen Zeit in einem neuen Gedankengebäude zu fixiren — (Niemand kann sagen, wann ein

solcher Versuch wieder gelingen kann) — ohne uns dessen für jetzt zu vermessen, gilt es, aus dem lebendigen Bewußtsein der Gegenwart heraus uns völlig auseinanderzusetzen mit einem Zeitbewußtsein und einer Formel für dasselbe, die nicht mehr die unsrigen sind. Es verhält sich mit der Codification der allgemeinen Denk- und Anschauungsweise einer bestimmten Epoche wie es sich mit der Codification der Sitten, der Gewohnheiten und des Rechtsgefühls einer bestimmten Zeit verhält, und ein philosophisches System hat nichts voraus vor Gesetzen und Institutionen. „Die geschichtliche Erkenntniß eines Gesetzes", so heißt es irgendwo bei Hegel[3], „welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, erweist, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt". Wir dürfen dieses Dictum auf die Hegel'sche Philosophie anwenden. Sie ist uns nichts als eine große, dem Bewußtsein ihrer Zeit entsprungene Gesetzgebung auf dem Gebiete der Wissenschaft. Ihr Anspruch auf Absolutheit ist wie der Anspruch der lex regia auf ewige Gültigkeit und Unabänderlichkeit. Es gilt uns die „geschichtliche Erkenntniß" dieses Systems. Es gilt, dasselbe in sein eignes Gewordensein und in seinen historischen Gehalt aufzulösen, die Macht, die die Geschichte darüber ausgeübt hat, bis in den eignen Bau desselben zurückzuverfolgen und die Fäden zu entdecken, an welche die fortschreitende Zeit anknüpfen, durch welche sie Gewalt über dasselbe erlangen konnte. Versuchen wollen wir, es dem erstorbenen oder halberstorbenen Leben zurückzugeben, in welchem es seinen Grund hatte. Etwas Analoges wollen wir eben damit ihm anthun, als was Hegel seinerseits den Systemen seiner Vorgänger anthat. Er setzte sie sämmtlich bei in seinem eigenen Systeme. Er stürzte über ihre Leichen die gewaltige Pyramide seines absoluten Idealismus. Es ziemt sich, daß diesem Idealismus keine geringere Ehre widerfahre. Beisetzen wollen wir ihn in einem größeren, unvergänglicheren Grabmal; conserviren wollen wir ihn in dem großen Bau der ewigen Geschichte, einen Platz, und wahrlich einen Ehrenplatz, ihm anweisen in der Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes.

Ohne Bild zu reden: wir wollen diese Philosophie werden und sich entwickeln sehen, wir wollen sie mit machen helfen. Schritt für Schritt wollen wir der Bildungsgeschichte ihres Urhebers nachgehen, wollen uns anschaulich hineinversetzen in die geistige Umgebung, in die historischen Verhältnisse, aus denen heraus ihm seine Denkweise und das Ganze seines Gedankengebäudes erwuchs, wollen uns vorstellen, daß die Bildungseinflüsse, die intellectuellen und die sittlichen Anregungen, die auf Hegel eindrangen, auch auf uns eindrängen, und wollen alsdann untersuchen, ob wir uns ebenso von denselben bestimmen lassen, sie ebenso ausbeuten und formuliren könnten, uns angesichts derselben ebenso entschieden haben würden wie er. Und zwar thun wollen wir das Alles, durchdrungen von dem lebendigen Bewußtsein unserer Gegenwart, dem Urheber des Systems dadurch unendlich voraus, daß wir die factische Entwickelung und damit den wahren positiven Werth damaliger Zustände der geistigen wie der wirklichen Welt von einem fortgeschrittneren Punkte des Lebens, Schüler Hegel's und Späterlebende, Epigonen des Schicksals seiner Philosophie, überschauen können.

Und dieses Unternehmen, wie unphilosophisch es aussehen möge: für werthlos wenigstens oder leicht wird es Niemand erklären dürfen. Es ist einer der aufklärendsten Schritte, welche überhaupt gethan werden können, wenn man, die Arbeit der Geschichte rückwärts nachmachend, etwas, was bis dahin als etwas Dogmatisches, als etwas objectives Ideelles, als eine Metaphysik oder Religion, als ein Ewiges und Fixes gegolten hat, zu einem rein Historischen herabholt und bis auf seinen Ursprung im bewegten Menschengeiste hineinverfolgt. Etwas Großes schiene es mir, wenn allererst einmal auf allen Gebieten mit dieser Pragmatisirung der Idee ein rechter Ernst gemacht würde. Stellen wir uns nur vor z. B., daß Jemand, mit umfassender historischer Kenntniß und mit einem eminenten historischen Ahndungsvermögen ausgerüstet, an eine solche Pragmatisirung und Vermenschlichung des Christenthums ginge; stellen wir uns vor, wie dann so viele Sterne des Glaubens auf die Erde herabfallen müßten und wie der ganze Bau der Dogmatik

zusammenbrechen müßte, um eine viel ergreifendere menschliche Geschichte, einen Weltvorgang und einen Gemüthsprozeß erscheinen zu lassen, wogegen die Metaphysik der Menschwerdung Gottes allen Glanz und alle Bedeutung verlieren müßte! Stellen wir uns vor, welch' ein Schreck zuerst, danach aber welch' eine neue Belebung, welche Wahrhaftigkeit, welche Ueberzeugtheit, welche Innigkeit, welche menschliche Freudigkeit dadurch in das religiöse Leben der Gegenwart einkehren würde. — So groß nun, so schwierig und so umfassend ist unsere Aufgabe nicht: in der Gattung aber und nach ihrem Zwecke ist sie dieselbe. Das Hegel'sche System steht uns zeitlich nahe und es steht überhaupt in einer geschichtsklaren Zeit. Vor allen Dingen aber, wie wir uns in der Folge überzeugen werden: es ist nicht sowohl eine große, unbewußte Schöpfung der Zeit, nicht sowohl ein Wurf, eine Erfindung des Genies, als vielmehr ein Product des Talentes, ein, im Wesentlichen, mit Reflexion und Absichtlichkeit Gemachtes. Seine Analyse daher ist in jeder Beziehung leichter: der Eindruck derselben muß nichtsdestoweniger ein ähnlicher sein. Auch hier das Zusammenstürzen eines Dogmatischen, ein Zertrümmern von Begriffen, die am Himmel des philosophischen Glaubens zu haften schienen, ein Auflösen eines Systematischen, eines metaphysisch Ewigen in Trümmer menschlicher Geschichte und menschlichen Denkens — eine Verzeitlichung mit Einem Worte und Verdiesseitigung dessen, was für ein Unendliches und für ein Jenseitiges gegolten hat.

Doch es steht zu besorgen, gerade diese Formulirung unseres Vorhabens macht mehr Einwände rege als sie beschwichtigt. Vergeblich, die systemgläubige Orthodoxie aus ihrem Glaubenwollen herauszulocken: wie eine Krankheit haftet dasselbe am Geist und an der Gesinnung der Menschen. Es giebt Gemüther, welche dessen, was Bacon die idola theatri nannte, schlechterdings nicht entrathen können und welche daher ewig vor dem Sprunge über den breiten Graben zurückscheuen werden, der das Metaphysische von dem Geschichtlich-Menschlichen trennt. Es sind diejenigen Menschen, die ihren Halt nicht in sich, sondern über sich und außer sich haben müssen. Ob die Zeit, die lebendige, ein Sy-

stem trägt oder nicht, das kümmert sie nicht. Frei in den fortfließenden Strom der Geschichte hineinzutreten und mit angestemmtem Geiste in seine Wogen hineinzuschauen, haben sie die Kraft und den Muth nicht. So schwankend und in sich unsicher ist ihr eignes Wesen: sie müssen es in die Fugen eines fertigen, möglichst fest gezimmerten Systems hineinlegen. Und blieben sie mit diesem Bedürfniß der Schwäche doch nur fern wenigstens von dem Bezirke der Philosophie! Denn nun täuschen sie sich selbst, als ob es ihnen um Wahrheit zu thun sei, nun belügen sie sich mit dem Scheine geistiger Freiheit und wissen sich etwas damit, daß es doch nicht der blinde Glaube, sondern die freie und sehende Wissenschaft der Philosophie sei, an die sie sich anklammern. Besser, vernünftiger und consequenter, wenn sie in der Theologie ihr Unterkommen suchten. Ihr eignes Glaubenmüssen würde ihnen dort als Pflicht vorgehalten und als Verdienst angerechnet werden. Eine Metaphysik hätten sie dort, die ihnen garantirt wäre und um deren Abrogirung sie sich keinen Kummer zu machen brauchten; denn die Kirche und allenfalls noch der Staat würde sie schützen in dem Besitz und Genusse ihrer dogmatischen Glaubensmasse. Unsere Absicht ist, die Strömung der Geschichte in ein wohlumhegtes und festgeschlossenes Gedankengebäude hineinzuleiten. Wir leugnen den Beruf und die Fähigkeit dieser unsrer Gegenwart zu einer neuen metaphysischen Gesetzgebung. Auch so noch ist es unsre Ansicht, — und wir könnten schon hier diesen Punkt urgiren —, daß immerhin auch in der geschichtlichen Kritik bisheriger Speculation die Elemente bereits vorräthig liegen müssen, die sich früher oder später zu einem metaphysischen Neubau zusammenfinden dürften. Allein absichtlich verzichte ich darauf, durch eine solche Perspective diejenigen für unser Unternehmen zu gewinnen, denen Philosophie mit Metaphysik, Metaphysik identisch ist mit Dogmatik. Es ist ein ergreifendes Gefühl, welches sich des echten Freundes der Philosophie bemächtigt, wenn er alles Menschliche in sich rege macht, um den Pulsschlag des ewig Lebendigen und den Wechselzug des eigenen und des Weltgeistes in der Leidenschaft strebender, sich sammelnder und von Neuem strebender Forschung zu spüren.

Dieses Gefühl ist jenen Menschen fremd. Sich über Philosophie mit ihnen zu verständigen ist weggeworfene Mühe.

Aber du leistest, so wird mir von andren Seiten her eingeworfen, mit deinem Beginnen der materialistischen Denkweise der Gegenwart Vorschub. Dieses Beginnen, geistige Gestaltungen auf ihre realen historischen Motive zu reduciren, steht mit dem jener Naturforscher auf Einer Linie, welche alle Erscheinungen des Geisteslebens auf physiologische Hergänge und in letzter Instanz auf Eigenschaften des Stoffes zurückführen.

Ich bin nicht gemeint, das Letztere gänzlich zu leugnen: ich muß dem Ersteren aus allen Kräften widersprechen.

Diejenigen irren, welche die materialistische Denkweise einfach dadurch widerlegen zu können glauben, daß sie den wissenschaftlichen Vertretern derselben Unkenntniß des Gehalts der von ihnen gebrauchten Kategorien, Leichtsinn und Oberflächlichkeit in der Anwendung derselben nachweisen. Sie irren, wenn sie ein neues Uebel mit alten Mitteln heilen zu können meinen, wenn sie die Waffen zur Bekämpfung des Gegners einzig aus dem Arsenal einer Weltansicht und einer Dialektik entnehmen, die, wie geschlossen in sich, wie durchgearbeitet auch immer, in einem anderen als in dem Boden unsrer heutigen sittlichen und geistigen Zustände ihre Wurzeln hat. So war nicht die Polemik Hegel's. Sie vielmehr stellte sich in den meisten Fällen in den Umkreis der Stärke des Gegners; sie bekämpfte denselben von innen heraus, sie rüstete sich mit dem eigenen Recht des Standpunkts, dessen Unrecht sie aufdecken wollte. Wenn eine Analogie zwischen unserem Verfahren, zwischen dem historischen und zwischen dem materialistischen Pragmatismus besteht: desto gegründeter die Aussicht, den letzteren nach dem Grade seiner Berechtigung messen zu können. Die Abwendung der Zeit von dem Betriebe der Philosophie und die überhandnehmende Selbstständigkeit der Geschichts- und der Naturwissenschaft hat, Jeder giebt es zu, mindestens das Recht, welches jede Thatsache als solche hat. Es gilt, nehmen wir so an, zur Philosophie zurückzulenken. Es gilt, vom Materialismus eine Brücke zu der verlorengegangenen idealistischen Denkweise zurückzuschlagen. Wird der-

jenige dazu befähigter sein, welcher jenseits der neuesten Entwicklungsphase des wissenschaftlichen Lebens stehen geblieben, oder derjenige, welcher, sich selbst nicht verlierend, diesem Zuge der Zeit gefolgt ist?

Denn etwas Anderes endlich ist es, den Standpunkt des Materialismus theilen, und etwas Anderes, sich in einer demselben analogen Richtung bewegen. Wenn die geschichtlichen Zustände, der Metaphysik gegenüber, ein realistisches, so sind sie der empirisch-materialistischen Ansicht gegenüber ein idealistisches Motiv. Mit der Aufmerksamkeit auf die Geschichte gerade wendet sich die letztere Ansicht mit Nothwendigkeit zum Idealismus zurück. Jener Ansicht daher Vorschub zu leisten kann Niemand entfernter sein als ich. Es wäre keck vielleicht, aber der Meinung nach nicht unrichtig, wenn ich diese Vorträge als Reden über die Philosophie an die Verächter der Philosophie bezeichnete; denn in der That, es handelt sich um etwas dem Aehnliches, was der große Theologe Schleiermacher mit der Religion unternahm. Auch die Philosophie hat, ganz wie die Religion, ihre Mythologie. Diese Mythologie gilt es, allererst einmal preiszugeben oder dahin gestellt sein zu lassen. Vernutzt und vom lebendigen Glauben verlassen, müßte sie erst neu wachsen, um wieder Bedeutung zu gewinnen, und neu wachsen könnte sie doch nur, nachdem der Boden im Gemüthe, der sie trägt, neu bearbeitet wäre. Es ist das Zurücksteigen in die Tiefen des menschlichen Geistes, die erneute Sammlung im Innern, das Sichfinden des Menschen im Menschlichen, wodurch allezeit dem geistigen Leben neue Impulse geworden sind. Die größte That der neueren Philosophie ist von dieser Art gewesen. Wie, wenn die heutige Wissenschaft für dasjenige, was Kant that, nur eine breitere und sichrere Basis zu suchen hätte? Er stürzte die bisherige Metaphysik, indem er ihre Wurzeln in der allgemeinen Structur der menschlichen Vernunft bloslegte: wir bescheiden uns, einstweilen eine bestimmte Metaphysik in ihre Genesis aus einer gerade so und so bestimmten Zeitvernunft, — nicht aus der Vernunft blos, sondern aus den Einbildungen, den Wünschen, den Bestrebungen und Bedürfnissen, aus der ganzen individuellen Bildung einer bestimmten Zeitepoche hineinzuver-

folgen. An die Stelle der Vernunft tritt uns der ganze Mensch, an die Stelle des allgemeinen der geschichtlich bestimmte Mensch. Es war eine abstracte Kritik, durch welche Kant, es ist eine concret-historische Kritik, durch welche wir mit der Auflösung einer vom Glauben der Welt verlassenen Metaphysik einen Beitrag zur Purificirung der Wissenschaft der Philosophie zu liefern versuchen. Wir folgen, geben wir es zu, dem Zuge der Zeit zum Materialismus, wenn wir geistige Gestaltungen auf ihre realen Motive reduciren, wenn wir Transscendentalphilosophie zu historischer Kritik verdichten. Wir folgen aber diesem Zuge, um aus der Verschüttung des Geistes den unvertilgbaren Funken idealistischer Ansicht desto kräftiger wiederaufzublasen. Denn nirgends anders suchen wir die Wahrheit und Wirklichkeit der göttlichen Ideen als in dem ewig lebendigen Prozeß des Menschengeistes; ihre Sprödigkeit machen wir flüssig im Elemente der Geschichte, um nun erst des Gefühls der Unendlichkeit, der unergründlichen Tiefe und der unabsehbaren Freiheit des Geistes froh und gewiß zu werden. Es ist wahrscheinlich, wie gesagt, daß unser Weg mit der Aussicht auf die Möglichkeit neuer speculativer Production endet: — der eigentliche Sinn unsres Unternehmens jedoch liegt anderswo. Sowie die Grundthat deutscher Reformation mit Nichten die Correctur, die Besserung und Reinigung des Dogma's war, — sondern dies vielmehr, daß der Aeußerlichkeit des Dogma's und des altkirchlichen Systems gegenüber allererst die religiöse Empfindung selbst, die Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit der Religion als solcher von Neuem entdeckt und geltend gemacht wurde, so gilt es, in der Verwirrung, der Ermattung und Blasirtheit dieser Zeit vorerst einmal wieder die sittlich-ideelle Form der Wissenschaft, das reine Organ alles Philosophirens, den Wahrheitssinn und den unbedingten Muth der Wahrheit zu schärfen und zur Anerkennung zu bringen. Gerade die Hegel'sche Philosophie hat durch ihren Erkenntnißstolz und durch das Gepränge ihrer Metaphysik an der Abstumpfung und Einschläferung dieses Sinnes mitgearbeitet: nur ein Motiv mehr, gerade an ihr die Kritik der Geschichte zu erproben. Denn daß man überhaupt ein System, eine „Philosophie" habe, dies wahrlich

ist nicht nothwendig. Aber unbedingt nothwendig, daß ernster Wahrheitssinn, unbestechliche Gewissenhaftigkeit, im Charakter wurzelnde geistige Freiheit uns nicht abhanden komme. An dem negativ scheinenden Beginnen einer Reduction des Hegel'schen Systems auf historische Elemente ist dies das Positive. Dem bornirten Systemgeist der kurz vergangenen, dem Lügengeiste und der Sophistik der gegenwärtigen Zeit zum Trotz die freie Lust an der Wahrheit walten zu lassen, die Philosophie somit auf ihren reinen Ursprung im Gewissen und im Gemüth des Menschen zurückzustellen: — ich habe in letzter Instanz keinen anderen und keinen höheren Zweck mit dieser Vorlesung. Eben jetzt ziemt es sich, von Systemfesseln losgebunden zu sein, um mit freier Seele, ohne Einbildungen wie ohne Prätensionen der Zukunft entgegenzugehen. Ich setze voraus, daß auch Sie von dieser Gesinnung durchdrungen sind, und an dieser Voraussetzung lassen Sie mich festhalten, wenn ich mich jetzt unverzüglich zu meinem nächsten Thema — zu der Entstehungsgeschichte der Hegel'schen Philosophie wende.

Zweite Vorlesung.

Hegel's Jugendbildung.

Nur allmälig, wie begreiflich, schält sich die Entstehungsgeschichte der Hegel'schen Philosophie aus der persönlichen Bildungsgeschichte ihres Urhebers heraus. Wir müssen darauf gefaßt sein, eine Strecke weit die letztere zu verfolgen, ohne noch überall deutlich einzusehen, wiefern diese individuell-menschlichen Anfänge zugleich Anfänge, Grundlagen und nothwendige Vorbedingungen einer großen und epochemachenden wissenschaftlichen Erscheinung waren. Das rein Biographische ist dasjenige, womit wir beginnen und wodurch wir unversehens in das Werden einer eigenthümlichen, nach allen Seiten mit der Gesammtbildung der ganzen Zeit verwachsenen Geisteswelt werden eingeführt werden.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist von Geburt ein Schwabe. Aus Kärnthen war im 16. Jahrhundert sein Geschlecht durch einen Johannes Hegel nach Schwaben hinübergepflanzt worden, der hier eine Zuflucht vor dem katholischen Reactionseifer des Erzherzogs Karl suchte. In Stuttgart, wo der Vater herzoglich-würtembergischer Rentkammersecretair und später Expeditionsrath war, wurde unser Philosoph am 27. August 1770 geboren[1].

Ein Schwabe also war Hegel, ein Landsmann Schelling's und Schiller's, und mit Beiden ungefähr gleichaltrig; elf Jahr jünger als der Dichter, fünf Jahr älter als der Philosoph. Ein Schwabe — und es hängt zu viel an dieser Herkunft, als daß wir nicht gleich hier einen Augenblick verweilen müßten. Denn nicht blos der Wein, der am Neckar wuchs, hat einen andern

Geschmack und andre Tücken als der Rheinwein: auch die Menschen von dorther sind von anderem Schlag und anderer Gemüthsart, und selbst in dem Elemente des Allgemeinen, in dem „Aether des Gedankens und der Philosophie", ist Hegel's schwäbisches Naturell niemals völlig verflüchtigt worden.

Wem wäre nicht der allgemeine Unterschied des norddeutschen von dem süddeutschen Wesen schon einmal nahe getreten? Es ist leichter, ihn gewahr zu werden und zu empfinden, als durch Worte zu bezeichnen. Wir reden von der Harmlosigkeit, der Gemüthlichkeit, dem naiven und behaglichen Wesen der Süddeutschen, und nehmen für uns Verständigkeit, Bewußtheit und Reflexionsroutine in Anspruch. Dort scheint uns mehr Natur und Sinnlichkeit, hier mehr Cultur und Ueberlegtheit zu sein, dort ein Sichgehenlassen in Gefühl und Phantasie, hier ein Sichzusammennehmen in Wollen und Denken. Die Wahrheit zu treffen müßte man die Ausdrücke dieses Contrastes häufen und vielfach nüanciren. Gerade das schwäbische Wesen würde auch so noch am wenigsten in das Schema dieser Charakteristik hineinpassen. Sind doch die natürlich angelegten Unterschiede durch historische Einflüsse gekreuzt und modificirt! Insbesondere die Reformation war es, die sich theils an jenen Gegensatz anlehnte, theils ihn verwirrte und überdeckte. Eine niedersächsische Bauernnatur trat Luther mit einem neuen geistigen Princip in die Nation, vor welchem der Katholicismus und die Poesie des Mittelalters, das Lebenselement des Südens, auseinanderfuhr. Aber auch der Protestantismus war um nichts mehr eine Religion des Verstandes, der Kritik und der Reflexion als die Religion der Innerlichkeit und der Gemüthstiefe. An jene Verstandesseite überwiegend schloß sich der Norden an. Auf den Protestantismus, auf den Verstand und auf ernste, sittlich disciplinirte Thatkraft gründete sich in dem nordöstlichen Winkel Deutschlands der neue brandenburgisch-preußische Staat. Aber auf den Protestantismus warf sich auch Wirtemberg und hielt ihn mit Zähigkeit fest. So ward Wirtemberg den Bildungsmotiven des Nordens angenähert, so zeigte es, daß es von Hause aus eine innere Wahlverwandtschaft zu dem Charakter des

Nordens habe. Es war und es wurde ein vermittelndes Zwischenglied zwischen beiden Theilen Deutschlands. Seine Bevölkerung ist durchaus von der poetischen Anlage des Südens: diese Anlage jedoch steckt durchaus in einer prosaischen Schale. Die Grundlage des schwäbischen Naturells ist eine scheue und verschlossene Naivetät, in ihrer Tiefe aber verbirgt sich, im Stillen geschäftig, ein reger Trieb des Grübelns und Reflectirens. Da ist wenig von jener üppigen und laxen Genießlichkeit, von jener weltlustigen, sorg- und kummerlosen Heiterkeit, von jenem Schlaraffen- und Phäakenleben etwa der Wiener Bevölkerung. Und wiederum, da ist nichts von jener vordringlichen, allezeit fertigen, von jener naseweisen und superklugen Reflectirerei, von jenem beißenden, herzlosen Witz, jenem frivolen Paradiren mit Einsicht und Pfiffigkeit, jenem Moquir- und Ironisirtrieb, wie das Alles den Esprit der preußischen Hauptstadt charakterisirt. Hier vielmehr steht der kritische Trieb durchaus unter der Herrschaft der sinnigsten Innerlichkeit, die Sinnlichkeit wiederum unter der Zucht des nachdenklichsten Ernstes. Daher — um mit Vischer zu reden, dem ich ohnehin schon in der Schilderung seiner Landsleute gefolgt bin[2] — daher jene eigenthümliche „Vernageltheit" und das „Simplicissimusartige", die praktische Unbeholfenheit und Blödigkeit der Schwaben, sammt den weltberühmten „Schwabenstreichen". Daher, ebenso, jener ganz anders geschlachte Witz als der kaustische, der bei uns im Norden gedeiht — jener liebenswürdige Humor, der dort an die Stelle der Ironie und des Sarkasmus tritt. Daher endlich die schwere Zunge des Wirtembergers, diese Tiefe und Sinnigkeit der Rede, aber Armuth und Verlegenheit des Redens, dieses plumpe, mühsame Hervorbrechen des Wortes, dabei aber dieses oft wunderbare Gelingen eines treffenden Bildes, diese seltsame Mischung von abstracter Hülflosigkeit und dann wieder von sinnlicher und schlagender Anschaulichkeit, wie sie ganz vorzugsweise auch dem Hegel'schen Stil eine so eigenthümliche Färbung verleiht.

Ich lenke zurück, wie Sie sehen, zu unserem Philosophen, und die Versuchung liegt nahe, nicht blos an dem Stil Hegel's, sondern an seiner ganzen Geistesart, wie sie entwickelt und voll-

endet in seiner Philosophie vorliegt, die schwäbische Physiognomie nachzuweisen. Zuerst, wie er, zusammen mit seinen großen Landsleuten, wirklich jene universell-nationale Vermittelung zwischen nord- und süddeutscher Geistesart vollbrachte; wie er seinem System jene Reflexionsphilosophie einverleibte, die oben in Preußen ihren Ursprung gehabt hatte, wie er dieselbe ganz und gar verschmolz mit jener poetisch-contemplativen Anschauung, die auf südlichem Boden gewachsen war, und wie er nun mit dieser systematischen Combination von Verstand und Anschauung in der Hauptstadt Preußens seinen Sitz aufschlug und vom Mittelpunkt einer Schule aus das wissenschaftliche Denken der ganzen Nation dirigirte. Hinweisen möchte ich schon jetzt auf die Verbindung, in welcher die Schätzung des Substantiellen bei Hegel mit dem Rechte subjectiver Freiheit zusammenliegt, hinweisen darauf, wie eine gewisse hausbackene und altfränkische Gläubigkeit überall bei ihm die sichere Basis bildet, auf welcher alle scheinbar noch so kecken Gänge der kritischen Reflexion vor sich gehen, hinweisen darauf, wie selbst die Methode seiner Philosophie eine schwäbische Ader hat; denn seine Dialektik ist nicht jene scharfe, schneidende, zersetzende des unbarmherzig analysirenden Verstandes, sondern es ist eine gutmüthige, stets das Geschiedene wieder gemüthlich zusammenbringende, ein Spielen, nicht an und mit, sondern in der Sache und wegen derselben.

Doch ich würde vergessen, wenn ich diese Beziehungen schon jetzt weiter verfolgen wollte, daß Sie mit dem Bau und der Art der Hegel'schen Philosophie erst in der Folge vertraut werden sollen. Was uns zunächst allein verständlich sein kann, das ist, wie weit Hegel auf seinem ersten Bildungsgange durch die Zustände und den Charakter seiner Heimath bedingt und beeinflußt war. Es war ein Familienwesen von echt schwäbischem Schrot und Korn, von schwäbischer Einfachheit, Strenge und Sittlichkeit, aus welchem unser Philosoph hervorging. Ein Band stets bewahrter Pietät band ihn an das elterliche Haus. Schon als Dreizehnjähriger verlor er seine Mutter: die Erinnerung an sie blieb sein Lebenlang bei ihm. Seine Selbstentwickelung sofort trug durchaus den Charakter jener schwäbischen Lang-

samkeit und Allmäligkeit, die ebensowohl Innerlichkeit wie Unbeholfenheit bedeutet. Uns liegen zum Theil seine Tagebücher, die er auf der Schule führte, ebenso ein Theil seiner Gymnasialarbeiten und mancherlei Mittheilungen von Entwürfen und Studien aus seiner Universitäts- und Hauslehrerzeit vor.[3] Es findet sich in den älteren dieser Papiere schlechterdings nichts, was ein frühreifes Ingenium, nichts, was die künftige geistige Größe des Mannes andeutete. Offenbar, daß gerade in dieser Unscheinbarkeit die Gediegenheit, die Kraft und die Sättigung seiner Bildung versteckt war. Als die Kehrseite nämlich jener Langsamkeit zeigt sich eine andre Eigenthümlichkeit. Eine Eigenthümlichkeit, welche wir ebenso auf Rechnung des landsmännischen wie auf Rechnung des individuellen Charakters Hegel's schreiben dürfen. Alle jene Arbeiten tragen ein entschieden objectives Gepräge, eine völlige Selbstentäußerung, eine absolute Hingebung an das Sachliche an sich. Hegel ward, wie sein Biograph sich ausdrückt, zum Philosophen, indem er sich bildete wie ein Gelehrter. Er erscheint in seiner früheren Jugend ganz und gar als eine sammelnde und lernende Natur. Die Dinge an sich heranzubringen, sie auf sich wirken zu lassen, sie sich einzuprägen, scheint sein ausschließliches Bestreben zu sein. Er reflectirt nicht an den Sachen herum, die er sich aufzeichnet, er durchbricht die Arbeit des Aneignens selten mit eignen, nie mit geistreichen Bemerkungen. Solche Bemerkungen, wo sie auftauchen, schließen sich eng an den Gegenstand an, sie haben, wenn sie endlich breiter und allgemeiner werden, immer noch und immer mehr eine durchaus objective Farbe. So weit geht diese Zurückdrängung, oder, besser, das noch nicht zum Vorschein-Kommen des Subjectiven, daß er oft nichts thut als massenhaft excerpiren und abschreiben. Und nun gar, wie merkwürdig seine auf dem Gymnasium geführten Tagebücher! Vergegenwärtigen wir uns, daß wir uns im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts, in der Periode befinden, wo das Buchführen über das tägliche Leben zur Mode und Manie geworden war. Es war dies eins der Symptome einer weit verbreiteten Krankheit. Es hing zusammen mit jenem Cultus der Individuen, jener hypochondrischen Selbstbeobachtung

und jenem Schönthum mit sich selbst, wie es in der Oede unseres öffentlichen Lebens, bei dem Mangel großer und allgemeiner Interessen in Deutschland, sich ausgebildet hatte. Aber nichts von jener Selbstbespiegelung in dem Hegel'schen Tagebuch; da werden wir nicht von moralischen Conflicten, von wichtigen oder unwichtigen persönlichsten Ereignissen unterhalten. Das Leben des Knaben besteht darin, daß er lernt; sein einziges Interesse darin, daß er sich das Erfahrene und Gelernte wiederhole, vergegenwärtige, einpräge.

Welche Sinnesart hätte ihn wohl mehr befähigen könnnen, allmälig alle Bildungsphasen seiner Zeit an sich heran und in sich hineinzuführen? Gerade sie war es nichts desto weniger, die ihm *eine* jener Bildungsphasen beinahe gänzlich verschlossen hat. Der Schönseligkeit und Sentimentalität, dem Drang und Sturm, dem titanischen Geniewesen, allen diesen Erscheinungen eines überspannten Subjectivismus liegt Hegel schon als Knabe und Jüngling durchaus gegenüber; sie waren es, gegen die er bis in sein spätestes Alter die entschiedenste Antipathie kehrte, sie, die ihn auch gegen berechtigte Formen des Subjectivismus ungerecht stimmten. Und nicht, als ob ihm dies Wesen nicht nahe getreten wäre, oder nicht in seiner Atmosphäre gelegen hätte! Auf dem Hohenasperg schmachtete noch, zur Zeit als Hegel in's Jünglingsalter trat, der unglückliche Schubart, der Verfasser der Fürstengruft, der eigentliche Repräsentant, wie Strauß sich ausdrückt, des verlieberten, im Naturalismus stecken gebliebenen Geniewesens. Durch einen Landsmann Hegel's, durch Johann Martin Miller hatte die weinerlich schönselige Stimmung der Zeit einen charakteristischen Ausdruck gefunden. Nach Göthe's „Werther" und nach Miller's „Siegwart" benennt die Literaturgeschichte diese Epoche der Sentimentalität. Ein andrer Landsmann Hegel's hatte im Stile der Lenz und Klinger die pathetische Seite der damaligen Genialitätsstimmung zu einer mächtigen Darstellung gebracht. Im Jahre 1776 war Miller's „Siegwart", im Jahre 1781 waren Schiller's „Räuber" erschienen. Aber nirgends eine Spur, daß diese Producte und diese Tendenzen den jungen Hegel stark beeinflußt oder gar fortgerissen hätten. Den Göthe'schen Werther zwar las er,

das Buch aber, von dem er sich nicht losmachen konnte, war „Sophiens Reise von Memel nach Sachsen“, jener didaktische Roman voll moralischer Reflexionen über weibliche Tugend, Erziehung und Ehe, jene stärkste Dosis von prosaischer und philiströser Nüchternheit, jenes ästhetisch widerliche Antidoton gegen die Ueberschwänglichkeit der Werther-Siegwart'schen Romane. Dies las er, und weiterhin auf der Universität die ebenso nüchternen, durch einen Zusatz von Kant'scher Philosophie nur wenig reiz- und geschmackvolleren Pseudoromane von Hippel. Er las sich so fest darin, daß der Letztere sein beständiger Liebling blieb, den er noch oft in seinen späteren Schriften citirt und weit über den weichmüthigen Jean Paul erhebt!

Noch ein anderer Zug aber der Hegel'schen Individualität hängt mit dieser seltsamen Geschmacksrichtung zusammen. Die Jugend dieses Mannes hat wenig Jugendliches. Jugendfrische, Jugend-Muth und Uebermuth, Jugendempfindung und Jugendleidenschaft begegnet uns nur spärlich in seiner früheren Lebensgeschichte. Wir müssen bis zur Universitätszeit warten, ehe wir etwas finden, was wie ein dummer Streich aussähe, und auch hier noch trägt das Meiste, was von seiner Studentenpraxis erzählt wird, das Gepräge des Ungenialen, des Gewöhnlichen und Philiströsen.[4] Schon in der Gymnasialzeit desto mehr Altklugheit und Pedanterie. Er ist von mehr als schwäbischer Schwerfälligkeit im Verkehr mit seines Gleichen, wie im Verhältniß zum andern Geschlecht. Was macht er nicht in seinem Tagebuch für allerweiseste Bemerkungen beim Kirschenessen oder bei der Nachricht von einem Bauernexceß! Wie aufsatzmäßig und wie grämlich sind seine Betrachtungen über die verderblichen Folgen des Ehrgeizes und über die Unsitte des Zweikampfs! Der fünfzehnjährige Knabe war ohne Zweifel ein Musterschüler: er war von einer unverzeihlichen Nüchternheit und Verständigkeit; — schon recht, wenn seine Commilitonen auf der Universität ihm den Spitznamen des „alten Mannes“ anhängten.

Vor unsern Augen steht das umfassende, eine ganze Welt von Begriffen bergende, im großartigsten Stile concipirte Hegel'sche System! Es ist unmöglich, daß ich nicht immer wieder an-

ticipirend von der Schilderung der Hegel'schen Geistesart, wie sie sich uns auf dem frühsten Stadium seiner Entwickelung darstellt, nach dem Charakter des Werkes hinübergreife, das seinen Namen und seinen Ruhm trägt. So nüchtern und bis zur Pedanterie verständig, so trocken und regelfromm mußte wohl von Hause aus der Geist angelegt sein, der eine Philosophie ersinnen sollte, welche in ihrem ganzen Ausbau sich auf ein massenhaftes logisches Gebälk stützt. „Die Natur", sagte mit scheelsüchtiger und hämischer Bitterkeit Schelling von seinem Jugendfreunde, „die Natur scheine denselben zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben, gleichsam instinctmäßig habe derselbe an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen den logischen Begriff gesetzt." Es ist, wie gesagt, in diesem Dictum etwas Scheelsucht und Galle, es ist aus Scheelsucht nicht wenig Schiefes und ein gut Theil Mißverständniß darin: aber wir werden herankommen an das System und werden finden, daß nicht minder ein gut Theil Wahrheit darin enthalten ist.

Und weiter. Wir wurden aufmerksam gemacht auf den durchaus objectiven Aneignungstrieb, auf das Gelehrtenmäßige der Hegel'schen Studien- und Bildungsweise. Aus diesem Triebe, von der Welt des Wissens und der Objecte für den Geist soviel als irgend möglich zu erbeuten, aus diesem echt Aristotelischen Wissenssinne erklärt sich eine andre Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie. Sie steht nämlich, wie wir finden werden, ganz wie die des Aristoteles, an dem bedenklichen Kreuzungs- und Begegnungspunkte von Philosophie und Gelehrsamkeit. Sie ist eine philosophische Encyklopädie aller Wissenschaften, ein die ganze Masse des Wissens der Zeit universalistisch umfassendes System.

Und endlich drittens. Ich hob hervor, wie diese Fähigkeit der geistigen Reception Hegel nothwendig als einen Lernenden durch alle Stufen und Schichten der Zeitbildung hindurchführen mußte. Es ist hierdurch eine dritte charakteristische Eigenschaft seiner Philosophie bedingt. Die Geschichte der Bildung ihres Urhebers spiegelt sich in ihrem eignen Bau. Sie ist von wesentlich geschichtlicher Construction. Entwickelung, Stufenfolge,

Werden des Einen aus dem Andren ist ihr Wesen. Sie ist geschichtlich in ihrer Form, sie entnimmt aus der Geschichte ihren Stoff. Sie ist, um Alles zusammenzufassen, ein logischer von historischen Motiven durchwachsener und gesättigter Encyklopädismus.

Zurück jedoch von diesen vorgreifenden Betrachtungen zu der Geschichte gerade dieses fortschreitenden Werdens der Hegel'schen Individualität. Wir suchen nachzuweisen, in welcher Folge und auf welche Weise sich die Culturelemente des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts eins nach dem andern mit seinem Geist und seinem System in Berührung setzten.

Das Hauptmittel, wodurch Wirtemberg seit der Reformation sich auf der Höhe der deutschen Geistesbildung zu halten vermochte, lag in den Wirtembergischen Schulen. Sachsen und Wirtemberg waren es hauptsächlich, wo zuerst die Bemühungen der Reformatoren um eine Verbesserung des gelehrten Schulunterrichts Wurzel schlugen. Die Einkünfte der Klöster wurden in Sachsen zur Errichtung der sogenannten Fürstenschulen verwandt, und dieses Beispiel fand alsbald nach dem Religionsfrieden von 1555 ganz besonders in Wirtemberg Nachfolge. Herzog Christoph von Wirtemberg war es, welcher nunmehr die Klöster auch seines Landes zu Schulen bestimmte. Und zwar zu Schulen im Sinne und für die Zwecke und Bedürfnisse des jungen Protestantismus. Wie dieser nach Einer Seite hin auf dem neuerwachenden Humanismus beruhte, so wurden diese protestantischen Schulen hinwiederum die Träger der humanistischen Studien. Diese klösterlichen Erziehungsanstalten, die sogenannten niederen Seminarien, standen lange Zeit in dem Rufe, daß sie die besten Griechen und die am lateinischesten redenden Lateiner bildeten. Hegel nun zwar wurde nicht auf einem dieser Seminare für die Universität vorgebildet: er besuchte das Stuttgarter Gymnasium; auch die Gymnasien jedoch folgten jenem von den Klosterschulen ausgehenden Bildungsimpulse; das Studium der alten Sprachen bildete auch auf ihnen den Mittelpunkt des Unterrichts. Auch Hegel daher ward zuerst und vor Allem mit dem Marke des Alterthums genährt. Reichlich liegen die Zeugnisse vor, mit welchem Eifer und Interesse er sich diese Bil-

bung assimilirte. Wir sehen aus den Papieren seiner Gymnasialzeit, daß ihn schon auf der Schule vorzugsweise das Griechische und die Lectüre der Griechen beschäftigte; daß es vor Allem die Antigone war, die er frühzeitig liebgewann, die er in immer erneuten Versuchen in's Deutsche zu übertragen bemüht war. Und wir ersehen weiter, wie die philologische Bildung, die ihm geboten wurde, keineswegs eine blos grammatische, bloße Wort- und Antiquitätenkrämerei war. Ein Schulaufsatz ist uns erhalten, den er als Achtzehnjähriger über den Unterschied der alten und der modernen Dichter niederschrieb. Die Phrasen von der Einfachheit und Originalität, von der Sinnlichkeit und Objectivität der Alten sind billig zu haben: wir glauben uns dennoch nicht zu täuschen, wenn wir hier mehr als den gewöhnlichen Exercitienstil wahrzunehmen meinen. Es ist klar: schon dem Jüngling war der Geist des Alterthums nahe getreten, und schon jetzt verstand er jene Vorzüge der Alten mit eignem Gaumen herauszuschmecken. Aber es giebt noch stichhaltigere Zeugnisse dafür, wie fest sich in seinen Geist der Sinn und das Verständniß für das Classische einsenkte. Offenbar aus dem, was er an sich selbst erfahren, entnahm er seine späteren pädagogischen Maximen. Noch als Rector in Nürnberg in einer seiner amtlichen Reden[5] führt er aus, wie das Alterthumsstudium unerläßlich Grund und Kern des Gymnasialunterrichts sein müsse. Mehr noch. Jenes Studium gilt ihm, wie er in einem halbofficiellen Schreiben an einen Vorgesetzten und Freund sich ausdrückt,[6] „seiner Substanz nach als die wahrhafte Einleitung in die Philosophie." Für ihn, in der That, war es dies gewesen. Auf dem Stamme des Humanismus erwuchs jene Blüthe deutscher Dichtung und Literatur am Schlusse des achtzehnten und am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts, an deren Duft wir uns noch heute erfreuen. Auf demselben Stamme — Dank der Weise und Norm des Wirtembergischen Schulunterrichts — erwuchs auch die gleichzeitige und spätere Vollendung der deutschen Philosophie. Abermals greife ich einen Augenblick vor. Wir werden finden, daß das Ganze des Hegel'schen Systems nach dem Muster der großen Systeme des Alterthums modellirt ist: es steht zu den Systemen des Platon und Aristo-

teles so etwa wie die Göthe'sche Iphigenie zu den Tragödien des Sophokles und Euripides; — ein moderner Gedanken- und Empfindungsgehalt ist hier wie dort in die Form der Antike gegossen, ja, von antiker Anschauung und Gesinnung durchdrungen. Wir werden finden, daß namentlich auf dem Gebiete der Ethik und Politik die Hegel'schen Ansichten ganz und gar auf dem Boden der altgriechischen Denkweise stehn; sie sind von dieser ebenso einseitig bestimmt, wie sich die Göthe und Schiller zu einer Ueberschätzung der antiken Form, zu einseitiger Bewunderung der Typik und Symbolik in den Charakterformen des griechischen Dramas hinneigten. Wir werden endlich in den Schriften Hegel's zahlreiche Partien finden, die ihre ganze Färbung den Reminiscenzen seiner classischen Studien verdanken. Gleich die erste seiner größern Schriften ist voll des Geistes Sophokleischer Tragik, und zu dem Bilde der Antigone, der „schwesterlichsten der Seelen" wendet sich sein Blick wie zu dem Unvergeßlichsten und Süßesten immer von Neuem zurück.

Zur Seite jedoch des classischen Alterthums tritt uns ein zweites Bildungsmoment von Hegel's Jugend entgegen. Man nennt wohl in Bausch und Bogen zuweilen das achtzehnte Jahrhundert das Jahrhundert der Aufklärung. Zum Theil Hand in Hand, zum Theil im Gegensatz gegen den in den gelehrten Schulen gepflegten Humanismus gewann in jener Periode eine, überwiegend auf dem nüchternen Verstande aufgebaute Denkungsart und Bildungstendenz Raum. Gegenüber dem Spiritualismus und der Scholastik der orthodoxen protestantischen Theologie und gegenüber der krankhaften Gefühlsrichtung des Pietismus, machte sich das Interesse an dem Wirklichen und Diesseitigen, an dem Handgreiflichen und Nächstgelegenen geltend. Es war eine Emancipation des Volksverstandes von dem Verstande und dem Unverstande der Theologen, eine Empörung des gesunden Menschensinns gegen die Reste des Mittelalters, gegen Alles, was in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Leben über das Maaß des Gemeinverständlichen hinausging. Es ist hier nicht der Ort, die Genesis oder die Charakterzüge dieser ehrlichen und zuversichtlichen, dieser dürftigen und bequemen

Weisheit des Breiteren darzustellen. Die Selbstgenügsamkeit des Verstandes ging Hand in Hand mit dem Pelagianismus der herrschenden moralischen Gesinnung. Auf sich selbst gestellt, hatte der aufklärerische Geist weder von dem, was in der Geschichte waltet, noch von den tieferen Kräften des Gemüths eine Ahnung. In dieser Einseitigkeit und Bornirtheit sowie in der polemischen Stellung der Aufklärung lag ihre Macht. Kunst und Wissenschaft gerieth unter ihre Herrschaft. Sie bemächtigte sich der Erziehung. Sie durchdrang die Formen des gesellschaftlichen Lebens. Ein Product unserer politischen Misere nistete sie sich fest in dem Räder- und Sparrenwerk unseres Staatswesens. Durch Friedrich den Großen insbesondre verwuchs sie völlig mit dem absoluten Staate. Preußen war officiell das Land der Aufklärung. In Sachsen war gerade dieser Bildungsform die Volksnatur am zugänglichsten. Ganz Norddeutschland neigte sich ihr zu. Auch Wirtemberg aber ward von der literarischen Propaganda der Aufklärung, die in Berlin, Leipzig und Hamburg ihren Hauptheerd hatte, ergriffen.

Die Jugend Hegel's fällt wie die Schiller's in die Regierungszeit des Herzogs Eugen Karl, eines Despoten bekanntlich vom reinsten Wasser. Nicht nur aber, daß Herzog Karl selbst aus despotischer Laune zum Aufklärer wurde: gerade in den Zwischenräumen seines tyrannischen Regiments gedieh und wucherte der Saame der Aufklärung. Vor der äußeren Gedrücktheit suchte man Zuflucht in der ruhigen Weisheit, welche über die großen öffentlichen Leiden hinwegtäuschte. Die in den schwäbischen Schulen gepflegte Bildung und jene naive Verständigkeit des schwäbischen Volksstamms kam den durch die norddeutsche Literatur importirten Bildungsstoffen bereitwillig entgegen: wie im sechszehnten Jahrhundert die Reformation, so fand jetzt, im achtzehnten, die Aufklärung, ein Erzeugniß und eine einseitige Fortsetzung der Reformation, in Wirtemberg die nachhaltigste Aufnahme. Auch an Hegel somit trat der aufklärerische Geist heran. Wenn das Zeugniß Schelling's[1] gälte, so wäre aus diesen Jugendeinflüssen die ganze Hegel'sche Philosophie zu erklären. Wie ihm, dem späteren Schelling, die Fichte'sche Philosophie nur eine andere Form

des Nicolaitismus, so war ihm auch die Hegel'sche nichts als systematisirter Aufklärungsgeist. Die Wahrheit ist: dieser Geist fand an Hegel's nüchtern-verständigem Wesen einen Anknüpfungspunkt; er setzte sich als ein nie verwischtes Moment in seiner Bildung und in seiner nachmaligen Lehre fest.

In der That, es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf die Excerptensammlung des Gymnasiasten, um zu sehen, wie tief er, außer in der classischen, in dieser aufklärerischen Verstandeswelt befangen ist. Seine ganze Lectüre gehört überwiegend dem Kreise der aufklärerischen Literatur an. Da begegnen uns neben Klopstock, Lessing und Wieland vor Allem die Nicolai, Ramler, Dusch, Eberhard, Campe u. s. w. Ein Hauptthema der Aufklärer war die empirische Psychologie und Anthropologie. Eben auf diesen Gebieten macht der junge Hegel seine Privatstudien. Er liest und excerpirt Zimmermann's Werk über die Einsamkeit und Nicolai's weitschichtige Reisereflexionen. Der Hauptstimmführer der aufklärerischen Moral ist Garve, die ästhetische Autorität der Aufklärung ist Sulzer, die aufklärerische Geschichtsphilosophie wurde durch Meiners vertreten —: eben das sind die Autoren, aus denen sich Hegel die umfangreichsten Collectaneen anlegt. Aber damit nicht genug: der ganze Unterricht auf dem Stuttgarter Gymnasium beruht sichtbar auf aufklärerischer Basis. In den kritischen Notizen und den Aufsätzen des Schülers klingt die Denk- und Bildungsweise der Lehrer wieder. So erörtert er an einer Stelle des Gymnasialtagebuchs die Frage, warum der sterbende Sokrates jenes Hahnenopfer für den Aesculap angeordnet habe. Einer der Lehrer hatte diese Irrationalität mit der Wirkung des Giftes auf den Geist des Sokrates entschuldigt. Dem Schüler indeß genügt diese Erklärung nicht. „Ich," sagt das Tagebuch, „halte neben dieser Ursache auch davor, er habe gedacht, weil es Sitte sei, wolle er durch Unterlassung dieser geringen Gabe den Pöbel nicht vollends vor den Kopf stoßen." Da haben wir alle Symptome des Aufklärungsgeistes beisammen — den Sokrates, als den Liebling und Prototyp der Aufklärung, die Auffassung desselben nach dem Maaß der Weisheit des achtzehnten Jahrhunderts, die Unfähigkeit, eine historische Figur aus ihrer Zeit und

ihrer Eigenheit heraus zu beurtheilen, das äußerliche Erklären aus pragmatisch-psychologischen Motiven u. s. w. Und nicht minder charakteristisch ist ein von dem Lehrer höchlich belobter Schulaufsatz „über die Religion der Griechen und Römer." Die ganze Arbeit ist voll von dem pragmatisirenden und toleranzpredigenden Geiste des Zeitalters. Die Mythologie der Alten entstand, — so ist Hegel's wörtlicher Ausdruck — weil es „Menschen ohne Aufklärung" waren. Die weitere Ausbildung und Fixirung jener abergläubischen Vorstellungen wird, abermals völlig im Sinne der Aufklärung, den Priestern, jenen „klügeren und listigeren Menschen, die man zum Dienste der Gottheit gewählt hatte", in die Schuhe geschoben. Der Schluß des Aufsatzes endlich, vollkommen normalmäßig, wird mit der Ermahnung zur Toleranz gegen Andersdenkende gemacht.

Ein Stück Aufklärung war es im Grunde, was weiterhin dem jungen Manne auch auf der Universität entgegentrat. Er bezog die Landesuniversität Tübingen im October 1788 in der Absicht, Theologie zu studiren. Gerade die Theologie war mächtig von der Strömung des Jahrhunderts ergriffen. Durch die Wolff'sche Philosophie und durch die historische Kritik Semler's gestützt, hatte sich die verständige Reflexion von dem kirchlichen Glauben losgerissen. Die alte echte, naive Orthodoxie war im Aussterben. Zwar nicht alle Theologen waren Rationalisten oder gar Freidenker, aber alle waren mehr oder weniger von dem Geiste des Rationalismus, von dem Bedürfniß des Verstehen- und Erklärenwollens angesteckt. Auch die Orthodoxie hatte einen aufklärerischen Stich; auch die Gegner des Rationalismus befanden sich als „Supranaturalisten" auf dem gleichen Boden des Moralisirens und Pragmatisirens mit ihren Widersachern. An der Spitze dieser aufgeklärten Wunder- und Dogmengläubigen stand, trotz alles begründeten Rufs der Rechtgläubigkeit, der Tübinger Storr[8]. Nicht sowohl kirchen- als bibelgläubig, durch das Umsichgreifen der neologischen Richtung zu einer durchaus apologetischen Haltung gedrängt, ward er der Haupturheber des Supranaturalismus. Im Wesentlichen denselben Standpunkt vertrat, dem Gründer der Schule zur Seite, Joh. Friedr. Flatt. Dem dogmatischen

Interesse fernerstehend, neigten sich die Schnurrer und Rösler auf dem Gebiete der Exegese und der Kirchengeschichte nur desto mehr auf die Seite der modernen Frei- oder Halbgläubigkeit. An der Theologie aber hing auch die Philosophie in Tübingen und theilte mit ihr den gleichen Geist. Ein zweijähriger philosophischer Cursus mußte nach der Regel des theologischen Stifts dem eigentlichen Studium der Theologie vorausgehn. Die Weltweisheit galt als Vorbereitung für die Gottesgelahrtheit: sie wurde von den philosophischen Docenten wesentlich in diesem Sinne aufgefaßt und vorgetragen. Ja, die philosophische Bildung hatte in der theologischen Facultät ihren eigentlichen Sitz. Flatt trat in diese über, nachdem er sieben Jahre als Professor der Philosophie docirt hatte, und gerade Flatt konnte noch am ehesten als ein Eingeweihter in den Geist der neuen Kant'schen Lehre gelten. Er sowohl wie Storr hatte den Schriften Kant's ein eingehendes Studium gewidmet, und Beide ließen sich die Auseinandersetzung mit den Principien wie insbesondre mit den theologischen Consequenzen des Kriticismus angelegen sein. Noch entschiedner aber auf dem Boden der Aufklärung stand der Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Boek. Von ihm ist die Dissertation verfaßt, durch deren Vertheidigung sich Hegel im Jahre 1790 den Magistertitel verdiente.[9] Vielleicht daß das Thema dieser Abhandlung durch die Kant'sche Lehre von der Autonomie des Sittengesetzes veranlaßt war: sie behandelt die Frage von dem Umfang der moralischen Verpflichtung des Menschen, wenn man von der Hoffnung auf Unsterblichkeit ganz absehe. Allein beantwortet wird diese Frage vom Standpunkt der Leibnitz-Wolff'schen und im Geiste der Popularphilosophie. Auch in den philosophischen Vorlesungen mithin kam nichts Anderes an Hegel heran als die wissenschaftlich gebildete und geschulte, nur wenig erst durch die Polemik gegen Kant über sich selbst hinausgehobene Denkart der Aufklärung.

Nicht indeß in den Auditorien suchte und fand Hegel, was seinen Geist hauptsächlich bildete und förderte. Schon auf dem Gymnasium haben wir ihn mit umfassenden Privatstudien beschäftigt gesehen: auf der Universität wurde diese Selbstbeschäf-

tigung in erhöhter Weise fortgesetzt. Sie wurde befördert durch die eigenthümliche Einrichtung des Tübinger Stifts, in welches Hegel als Herzoglicher Stipendiarius Aufnahme gefunden hatte. Es ist hinreichend bekannt, wie gerade die zweckmäßige Ueberwachung und Leitung der Studien den Zöglingen dieses Stifts ein Anreiz zum Privatfleiß, eine Aufforderung zur Selbständigkeit ward. Strauß vor Allem hat uns eine lebendige Schilderung von dem Geist und Treiben in dieser Anstalt entworfen — wie hier die Gleichgestimmten gemeinschaftlich ihre Studienabenteuer bestehen, wie sie in sich und unter sich die geistigen Kämpfe der Zeit durchkämpfen. Gewiß nicht ohne Weiteres dürfen wir diese Schilderung auch auf Hegel's Studienzeit übertragen. Er scheint dem gesellschaftlichen Studiren eher abgeneigt gewesen zu sein. Sein Eifer war immer noch mehr der des Lernens als der des Forschens. Er gehörte nicht zu den durch neue wissenschaftliche Erscheinungen leicht Entzündeten und leicht Fortgerissenen. Er galt im Stift als ein lumen obscurum. Aber nichts desto weniger brannte dieses Licht im Stillen fort. In aller Unscheinbarkeit ging in Hegel's Geiste eine Entwickelung vor sich, die wir nicht übersehen und nicht unterschätzen dürfen, wenn wir seine späteren Leistungen begreifen wollen. Selbst nach den dürftigen Notizen und den wenigen Documenten, die uns vorliegen, ist das Wesentliche dieser Entwickelung unverkennbar. Indeß sich das Eine Moment seiner Bildung vertieft und verfestigt, so erfährt das andre eine beträchtliche Correctur. Um es kurz zusammenzufassen. Von jener *trivialen Aufklärung* wenigstens, die auf der Schule seine Lehrerin gewesen, *löst er sich los*. Die ersten Schritte wenigstens thut er, um sich von den Steppen des Wolffianismus und der Popularphilosophie zu den *Gedanken Kant's* und von den Gedanken Kant's, vielleicht durch Jacobi's und Herder's Vermittelung, zu einer eigenthümlichen *Gefühlsrichtung* hinüberzuwenden. Er wird gleichzeitig von dem Schauspiel der *französischen Revolution* überrascht und enthusiasmirt. Er bleibt dagegen treu der Liebe zu dem classischen Alterthum, vielmehr, diese Liebe nimmt zu; er wird zu einer feineren Fühlung desselben — er wird durch seine Freundschaft mit *Höl-*

derlin zur lebendigen Empfindung und gleichsam in die Mysterien des Hellenenthums eingeweiht.

Nichts zunächst war der Aufklärungsbildung der Deutschen so homogen, nichts zugleich so geeignet, sie zu erschüttern und am Ende zu sprengen, als die Ereignisse jenseits des Rheins. Es war der praktisch-fanatische Cultus der Vernunft und Freiheit gegen die theoretisch-träge und zahme Verehrung dieser Mächte. So kam es, daß die Deutschen mit ihrem Idealismus, mit ihrer politischen Unschuld, ihrer passiven und gutmüthigen Freiheitsliebe die berufenen Zuschauer, die natürlichen Claqueurs des beginnenden Revolutionsdrama's waren. Einen Burke gab es in Deutschland nicht. Von Klopstock und Stolberg bis zu Kant und Fichte, Männer wie Forster und Männer wie Gentz, sie alle begrüßten mit derselben jubelnden Zustimmung die ersten Scenen der großen Tragödie. Aber so kam es auch, daß der ursprüngliche Enthusiasmus rasch erkaltete und daß die begeistertsten Lobredner der Franzosen sich bald mit Abscheu von den Schrecken und Gräueln der furchtbaren Bewegung abwandten. Nur natürlich, daß die Jüngsten zu den am meisten Berauschten, zu den am ersten Fortgerissenen gehörten. Der Jugend, der studirenden Jugend am wenigsten konnte zugemuthet werden, daß sie gleich anfangs die möglichen Verirrungen und Ausartungen des edelsten Freiheitsdranges vorbedächtig in's Auge fassen sollte. War sie doch ganz in der unhistorischen Denkweise des Jahrhunderts aufgezogen, war sie doch genährt mit dem Geiste des republikanischen Alterthums, war doch Gottlob! Kälte und Blasirtheit damals noch nicht der Fehler des heranwachsenden Geschlechts! Und in Wirtemberg vollends, in dem Lande des launigsten Despotismus, in der Nähe des revolutionären Schauspiels! Unter den Studirenden in dem Tübinger Stift bildete sich, durch den Einfluß besonders der Mömpelgarder Studirenden, ein politischer Club. Man begann, zusammen zu politisiren wie man gemeinschaftlich bisher seine Studien getrieben. Wie den Kant und den Platon, so las man die Sitzungsberichte der Nationalversammlung und die Raisonnements der französischen Zeitungen. Es gab Debatten, Aufzüge, Demonstrationen. Zwischen französischen

Emigranten und den jungen Tübinger Clubisten kam es wiederholt zu Conflicten, und nur durch das Einschreiten der Vorgesetzten konnte das Revolutionsspiel in den Klostermauern gemäßigt werden.[10] Auch Hegel hatte dasselbe mitgespielt. Die Stammbuchblätter aus der Zeit seiner Universitätsjahre sind voll republikanischer Motto's und Symbola. Es steht fest, daß er ein Mitglied jenes politischen Clubs war: hier zuerst begegnete und befreundete er sich mit Schelling. Ja, die Zeugnisse damaliger Coätanen bezeichnen ihn als einen der eifrigsten Redner der Freiheit und Gleichheit, und ein Bericht — die Glaubwürdigkeit der Anekdote muß dahingestellt bleiben — läßt Hegel und Schelling an einem Sonntagmorgen ausziehen, um auf einer Wiese unweit Tübingen einen Freiheitsbaum aufzurichten. Alle diese Erzählungen tragen die Farbe der Zeit. Es war ein studentischer Rausch, von dem auch der nüchterne, der nachmals so völlig antirevolutionäre Hegel ergriffen worden war. Nur eine kurze Weile, und der Rausch war verflogen. Sehr bald reagirte dagegen seine Verständigkeit, sein gesetztes und maaßbedürftiges Wesen. Auch ihn schreckten die Gräuel und das Blut der Terroristen; wenn sonst nichts, schon das Unschöne und das Excentrische an der revolutionären Scenerie hätte hingereicht, ihn zurückzustoßen. Nicht weiter daher als bis in die Periode unmittelbar nach den Universitätsjahren, bis in die Zeit, wo sich Hegel als Hauslehrer in Bern aufhielt, sind wir im Stande, die Nachwirkungen der jugendlichen Begeisterung zu verfolgen.

Gemischt hatte sich dieselbe bei mehr als Einem der Hegel'schen Studiengenossen mit dem wissenschaftlichen Pathos, das die Ideen der Kant'schen Philosophie begleitete. Alle jugendlich frischen und alle männlich ernsten Geister mußten wohl diesen Ideen huldigen. Direct und unumgänglich führte der Weg aus der Schule der Aufklärer durch die Schule Kant's. Denn nichts andres war die Philosophie dieses Mannes als die Vollendung und ebendamit die Aufhebung der Aufklärung. Aus der Kritik, aus der Tugend, aus der Toleranz, aus der Freiheit und aus der Vernunft — genug aus allen Stichwörtern und aus allen Tendenzen der Aufklärung machte Kant entschiednen und schonungs-

losen Ernst. Alles, was jene halb und ungründlich gethan, das that Kant ganz und gründlich, und that so, indem er für ihr selbstgenügsames Besserwissen, für ihr altkluges Raisonniren, für ihr oberflächliches Weltverbessern den Rechtstitel und das unerschütterliche Fundament entdeckte. Der Apriorismus der Vernunft, der mit sich selbst völlig auf's Reine gekommenen, auf die Autonomie des Gewissens gegründeten Vernunft — das war das große Princip dieser Philosophie und der Hebel, womit sie den alten Glauben der Welt, die Wissenschaft wie das Leben derselben aus den Angeln zu heben versprach. Auch dies also ein wesentlich revolutionäres Princip. Es stand in augenscheinlicher Wahlverwandtschaft mit dem staatsumwälzenden Geiste, der in Frankreich sein Wesen trieb. Denn eine andre Vernunft freilich war es, deren Herrschaftsrecht hier und dort proclamirt wurde: Vernunft gegen Satzung und Veraltung, Freiheit gegen Knechtschaft und Heteronomie, das nichts desto weniger war hier wie dort die gleichklingende Losung. Ungefähr gleichzeitig übten die Revolutionshergänge und übte die erste Bekanntschaft mit dem Kriticismus ihren Einfluß auch auf Hegel's Geist. Nicht daß die neue Lehre ihn rasch und ausschließlich in Beschlag genommen hätte. Nicht, daß er zum enragirten Kantianer geworden wäre. Allein wir wissen bereits, daß es sehr eingehende Beziehungen auf Kant in den Vorträgen seiner Lehrer gab. Wir wissen ebenso, was die Hauptsache ist, daß er in seiner lerneifrigen Weise, excerpirend, die Kritik der reinen Vernunft las und außerdem, vielleicht durch Kant darauf hingewiesen, die englischen Vormänner desselben, Hume und Locke.

Eine solche erste Bekanntschaft nun mit dem Alten vom Königsberge, wie wenig durchgreifend sie auch gewesen sei[11], konnte im Zusammenhang mit den übrigen Einflüssen der Tübinger Atmosphäre nicht verfehlen, gleich sehr die alten Aufklärungsvorstellungen, die den Kopf des jungen Mannes erfüllten und die neuen theologischen Lehren, die ihn in Zukunft erfüllen sollten, ins Wanken zu bringen. Sein Respect vor der Storr'schen Theologie nahm während seines theologischen Trienniums immer mehr ab, und immer widerwilliger wandte er sich von der moralischen

und intellectuellen Schwächlichkeit, von den Halbheiten und Inconsequenzen der Dogmatiker ab. Er war nichts desto weniger Theologe und er hatte keinen anderen Beruf als den des Geistlichen im Auge. Gerade deshalb jedoch — was kümmerte ihn die Schultheologie? War es nicht genug, wenn er seinen Frieden mit der Religion machte, und wenn er mit und trotz dem Kant'schen Rationalismus sich einen Standpunkt ermittelte, der ihm eine Wirksamkeit als Volkslehrer und als Seelsorger möglich machte? Er gab es auf, nach dem Beispiel der Bök und Storr zwischen Philosophie und Halbphilosophie, — er war um so mehr bedacht, zwischen der Philosophie und dem Leben zu vermitteln. Wir finden ausdrücklich aus dieser Zeit die Lectüre Jacobi's, des Allwill, des Woldemar und der Briefe über Spinoza, angemerkt. Vielleicht war sie es vorzugsweise, die ihn, zusammen mit den Einflüssen Lessing's und Herder's, in diese Richtung hineindrängte. Zum ersten Mal gerieth er in eine Region, die ihm bisher fremd gewesen und von der ihm auch später fast nur die Erinnerung blieb. Der trivialen Aufklärung gegenüber, dem Kantianismus zur Seite, sucht er Hülfe in dem Vollen und Ganzen des menschlichen Wesens, in den Tiefen des Gefühls und des Herzens. Nicht zwar, daß jene krankhafte Empfindseligkeit der „Progonen der Romantik" nun auf einmal Macht über ihn gewonnen hätte. Allein um den Kern seines nüchtern-verständigen Wesens legte sich jetzt zuerst und nicht eben auf lange eine weichere Schicht herum. Er begann zu untersuchen, wie weit das Raisonnement überhaupt ein Recht habe, sich in Sachen der Religion einzumischen, und er fand bei dieser Untersuchung, daß Religion wesentlich eine Angelegenheit des Herzens und der Empfindung sei. Bildung des Verstandes, theoretische und praktische Aufklärung bleibe etwas höchst Schätzenswerthes, allein es stehe an Werth unendlich gegen Güte und Reinigkeit des Herzens zurück und sei eigentlich „incommensurabel" dagegen. Wiederholt spottet er nun der seichten Weisheit der Campe und Consorten, der Leute „mit dem moralischen und religiösen Lineal." So entschieden immer wieder seine eigne rationalistische Anlage und Bildung durchschlägt, so stark polemisirt er doch gegen die „Schwätzer der Aufklärung", welche

„schaale Universalmedicinen feilbieten" und welche — es ist ein Ausdruck, den wir eher bei Jacobi oder Lavater suchen würden — „einander mit kahlen Worten abspeisen und das heilige, das zarte Gewebe der menschlichen Empfindung übersehen." Es beschäftigt ihn endlich vor Allem das Problem, wie allmälig der bloße „Fetischglauben", der Lohn- und Frohndienst Gottes, wie Kant es genannt hatte, verdrängt und der reinen Vernunftreligion die Wege gebahnt werden könnten, das Problem, wie eine „Volksreligion" beschaffen sein müsse. Eine solche Religion — so löst er das Problem — müsse mächtig auf die Einbildungskraft und das Herz wirken. Sie darf sich, setzt er auseinander, mit der Forderung sittlicher Heiligkeit nicht in abstracter Höhe halten; sie darf nicht verschmähen, sich an den empirischen Charakter, an die sinnlichen Triebfedern im Menschen anzulehnen. Als das Grundprincip aber des empirischen Charakters gilt ihm die Liebe. Es ist, als ob wir die begeisterte Charakteristik der Liebe in dem Schiller'schen Briefwechsel zwischen Julius und Raphael läsen. Denn die Liebe, wenn schon ein pathologisches Princip des Handelns, sei dennoch uneigennützig wie die Vernunft. Sie sei in Wahrheit eine „Analogie der Vernunft." Wie Vernunft sich selbst in jedem vernünftigen Wesen wiedererkenne, so finde auch die Liebe sich selbst im Anderen wieder, ja, sich aus sich selbst heraussetzend, lebe, empfinde und wirke sie im Andern.[12]

Vielleicht nun würde das Schwanken zwischen reinem Rationalismus und zwischen solcher Schätzung des Phantasie- und Empfindungslebens, der Kampf zwischen Aufklärung und Gefühlsreaction noch lange in Hegel's Geiste ungeschlichtet geblieben sein, wenn nicht diejenige Anschauung bereits zur Hand gewesen, oder vielmehr schon tiefe Wurzeln in seinem Gemüthe geschlagen gehabt hätte, in der jene gegensätzlichen Motive sich friedlich ausgleichen und durchdringen konnten.

Es war das — nach dem früher Dargestellten erwarten Sie nichts Anderes — es war die Anschauung und die lebendige Empfindung des hellenischen Alterthums, jenes Alterthums, in welchem unter der vollendeten Form der schönen Menschlichkeit die Zwiespältigkeit der modernen Bildung, die Isolirung

und Spaltung der Kräfte und Richtungen des menschlichen Gemüths noch nicht eingetreten war. In diese von der frühsten Jugend her ihm vertraute Anschauung sehen wir daher Hegel aus jenem Dilemma sich flüchten; in ihr findet er das sichere und stets bereite Maaß, um ebenso die Gefühls- wie die Verstandeseinseitigkeit moderner Auffassung abzuweisen, in ihr das schöne Gleichgewicht zwischen dürrer Abstraction und Gefühls- oder Phantasieexcentricität. Und wahrscheinlich, daß er diese Zufluchtsstätte gefunden haben würde, auch wenn er ganz auf sich allein gestellt gewesen wäre. Das Glück wollte es, daß die lebendigste Empfindung des Hellenenthums ihm in persönlicher Erscheinung in seinem Freunde Hölderlin entgegentrat. Beide waren gleichaltrig; als Compromotionalen trafen Beide des Studiums der Theologie wegen in Tübingen zusammen. Aber Hölderlin lag innerlich weit ab von dem theologischen Interesse. In ihm lebte nur Ein Gedanke, nur Eine Liebe: die Liebe zum griechischen Alterthum. Diese Liebe zum Alterthum jedoch war in ihm in der modernsten Form vorhanden. Er liebte es wie eine entfernte, unerreichbare Geliebte mit der empfindsamsten und verzehrendsten Sehnsucht. Der Inhalt seiner Liebe war die schöne, harmonische, in sich selbst beruhigte und gesättigte Totalität der Menschennatur: die Stimmung, mit der er sich hinstreckte zu diesem verlorenen Paradiese des Humanismus, war die des zerrissenen, mit sich selbst uneinigen, des hypochondrisch-kranken Bewußtseins der Gegenwart. An dem Reiz dieses schneidenden Gegensatzes entzündete sich das Feuer der Hölderlin'schen Poesie, welches so bald ihn selbst zerstören und so viel Jugend und Liebenswürdigkeit unter der Asche begraben sollte. In diese poetische Begeisterung aber für das Griechenthum riß Hölderlin auch unseren Philosophen hinein. Jene, dem Letzteren sonst so antipathische Gefühlsweichheit und Unbestimmtheit, jene maaßlose Sehnsüchtigkeit und Zerrissenheit legitimirte sich hier durch ihren Gehalt und Gegenstand. Es bedurfte gleichsam für den kälteren, ganz auf Verständigkeit angelegten Genossen einer so leidenschaftlich-heftigen Kraft der Empfindung und der Phantasie, um den trockenen Boden seines Geistes mit lebendigem Gefühl zu überschwemmen.

Auch ihn überkam etwas von dem poetisch-mystischen, von dem ekstatisch-sentimentalen Wesen des Freundes. Die dichterische Begeisterung Hölderlin's versetzte auch seine Seele in ein gelindes und mildes Glühen. Auch er fühlte wenigstens den leisen Druck jenes dämonischen Wesens, welches in dem Dichter des Hyperion wohnte, und, fest und sicher auf seine gesund-verständige Natur gegründet, fühlte er sich zugleich umspült von jenen Wogen überschwänglicher Empfindung, in welchen Hölderlin bestimmt war rettungslos unterzugehen. Ja, der Freund riß ihn fort zu eignen dichterischen Versuchen. Schon im Stift zu Tübingen brütete dieser über dem Hyperion. In unvollendeten Ansätzen versuchte auch Hegel in poetischer Prosa dem Freunde nachzudichten. Bereits der Tübinger Periode scheint eine Anzahl von Aufzeichnungen anzugehören, die nach Form und Inhalt diesen Einfluß bekunden. Es ist der Gegensatz der griechisch-heidnischen und der christlich-modernen Welt, der — das Eine Mal z. B. in der Form einer Allegorie — mit geflissentlicher Parteilichkeit für die erstere dargestellt wird. Die von Hölderlin mit dem ganzen Drang der Sehnsucht so oft geschilderte Ruhe und Seligkeit der vollendeten Schönheit prägt sich dem Geiste Hegel's mit unverlöschlichen Farben auf. Die der Hölderlin'schen Darstellung so eigenthümliche Mischung des Modernen und Antiken, die in's Weiche verschmelzende Feierlichkeit, die an's Erhabne anstreifende Mystik derselben, das Alles geht in leiseren Anklängen auch auf Hegel über. Noch in späterer Zeit sind diese Töne bei ihm nicht verklungen. Sie klingen am stärksten in einer Dichtung wieder, die er im August 1796 an den damals fernen Freund richtete.[13] Es ist ein Hymnus an die Göttin von Eleusis — eine Elegie über den Untergang eines schöneren Glaubens, ein Protest gegen die Prosa der Aufklärung:

„Ha! sprängen jetzt die Pforten Deines Heiligthums,
O Ceres, die Du in Eleusis throntest!
Begeistrung-trunken fühlt' ich jetzt
Die Schauer Deiner Nähe,
Verstände Deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme

Die Hymnen bei der Götter Mahle,
Die hohen Sprüche ihres Raths!" — —

Zwar ach! so wendet sich nun das Gedicht und erinnert an Schiller's „Götter Griechenlands", die Hallen der Göttin sind verstummt, es blieb kein Zeichen ihrer Feste und keines Bildes Spur. Und dennoch, der Geweihten, welche die Geheimnisse von Eleusis kannten, giebt es noch jetzt. Sie stehen heut wie ehemals im Gegensatz zu jenen „verworrenen Geistern", durch deren hohlen Wörterkram das Heilige nur in den Staub getreten werden könnte. Auch der Dichter gehört zu diesen Geweihten. „Auch diese Nacht", so schließt er,

„Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich;
Dich offenbart auch mir oft Deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Thaten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt!"

Dritte Vorlesung.

Das theologische System.

Es war aus der Schweiz, daß Hegel die dichterische Epistel, die wir kennen lernten, dem gesinnungsverwandten Freunde zuschrieb. Hier nämlich finden wir ihn nach Beendigung seiner Tübinger theologischen Studien wieder. Er beschloß diese Studien mit der Ableistung des theologischen Candidaten-Examens im Herbst 1793, und seine Lehrer gaben ihm das Zeugniß mit auf den Weg, daß er ein Mensch von guten Anlagen, aber mäßigem Fleiß und Wissen, ein schlechter Redner und ein Idiot in der Philosophie sei[1]. Nur wenige Wochen verweilte er darauf in seinem elterlichen Hause in Stuttgart, um demnächst eine Hauslehrerstelle bei einem Herrn Steiger von Tschugg in Bern anzunehmen.

Nur wenig ist uns von den äußerlichen Beziehungen Hegel's während der drei Jahre, die er in dieser Hauslehrerstellung zubrachte, bekannt. Ein um so vollständigerer Einblick ist uns in die geistige Gestaltung gewährt, zu welcher er während dieser Periode gelangte. Es ist uns gestattet, alle die Fäden weiterzuverfolgen, die wir zuletzt in seinem Geiste sich anspinnen sahen, und wir werden gewahren, wie sich jetzt dieselben zu einem dichteren Gewebe in einander schlingen, wie seine Bildung nun zum ersten Male sich zu festeren, wenn auch noch immer nicht zu fertigen und vollendeten Formen zuspitzt.

Noch immer nämlich ist diese Bildung in ihrem letzten Zwecke eine theologische. Noch immer stehen theologisch-philosophische

Fragen im Vordergrunde seines Interesses. Noch immer bildet die Theologie den eigentlichen Stoff, den er sich zurechtlegen und sich assimiliren soll. Auf der Einen Seite der Ballast der Universitätstheologie, auf der anderen die mannigfachen philologischen, philosophischen und poetischen Anregungen, mit anderen Worten der ganze vielseitig gebildete und angeregte Mensch. Beides will mit einander ausgeglichen, geordnet und zu einem verträglichen Ganzen gefaßt werden. Darauf weist ihn seine nunmehrige isolirtere Situation hin; darauf nicht minder — auf Abschluß und Consolidation — führt ihn das eigenste Bedürfniß seiner Natur. Und wie er in dieser Richtung arbeitet, so entspringt ihm unter der Hand gleichsam ein ganzes theologisches System, eine auf sein individuelles Bedürfniß berechnete Encyklopädie der Theologie. Eine lange Reihe von Aufzeichnungen der mannigfachsten Art, das ganze Archiv der hier einschlagenden Studien und Ausarbeitungen liegt offen vor uns[2]. Außer einem vollständigen Leben Jesu finden wir zahlreiche exegetische Auseinandersetzungen. Es scheint sich um einen Ueberblick der jüdischen und dann wieder der neutestamentlichen Geschichte zu handeln. Daneben und dazwischen umfassende Reflexionen über die moralisch-dogmatischen Begriffe des Christenthums. Kirchengeschichtliche Erörterungen endlich, Untersuchungen über das Verhältniß von Kirche und Staat, hin und wieder sogar Betrachtungen aus dem Gebiete der praktischen Theologie schließen sich an. Wir haben die Aufgabe, Licht in dieses bunte Gewirr zu bringen. Es handelt sich darum, daß wir uns den innern Gang und Zweck, den wahren Sinn und das Ergebniß aller dieser Arbeiten klar machen.

Und leicht zunächst entdecken wir den Ausgangspunkt und die Grundlage der theologischen Studien unseres Candidaten. Zu Grunde liegt ihnen jener reinere und gediegnere Rationalismus, wie ihn die Lessing'sche und die Kant'sche Kritik der Theologie hingestellt hatte. Als einen „Vertrauten Lessing's“ bezeichnet ihn einer der ersten Briefe, welche ihm Schelling von Tübingen aus in sein Schweizer Exil nachsandte[3]. Seine eignen Aufsätze sind voll von Citaten aus dem Nathan. Es war dafür gesorgt, daß er ebenso vertraut mit der Kant'schen Philosophie würde.

War er selbst noch ein Anfänger in der Kenntniß dieser Philosophie, leuchtete ihm etwa selbst die epochemachende Bedeutung derselben noch nicht hinreichend ein: die brieflichen und die gedruckten Zusendungen Schelling's mußten ihn jetzt zum Eingeweihten machen. In der That, wenn uns aus dieser Periode von Hegel's Leben nichts weiter erhalten wäre, als der Briefwechsel mit dem philosophischen Freunde in Tübingen, so würden wir glauben müssen, daß auch er, wie dieser, mit gar nichts Anderem damals umgegangen, nichts Anderes erstrebt habe, als die Bearbeitung und Reinigung der Theologie mittelst der Principien der Kant'schen Vernunftkritik. Wir erfahren aus diesen Briefen, daß er das Studium der Kant'schen Philosophie „wieder vorgenommen“ habe, wir sehen ihn mit der Lectüre der Fichte'schen Offenbarungskritik beschäftigt, wir finden ihn später im Studium von Fichte's Wissenschaftslehre begriffen. Schelling unterhält ihn von dem „theologisch-Kantischen Gang der Philosophie in Tübingen“, und Er, in seinen Antworten, geht mit dem lebendigsten Interesse auf dieses Thema ein. Es scheint sich ihm um weiter nichts zu handeln, als darum, der Orthodoxie durch die Waffen der neuen Philosophie den Garaus zu machen, die Theologen, wie er sich ausdrückt, „welche kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres Gothischen Tempels herbeiführen, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten.“ Ja, während er dem Freunde glückwünscht, daß er seinerseits so rüstig bereits in diesen Kampf hinausgestürzt sei, so verräth er Lust, sich ihm darin anzuschließen und zuzugesellen. Wenn er Zeit hätte, so schreibt er, ganz wie ein ächter Jünger Kant's, — so würde er zu bestimmen versuchen, „wie weit man nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimirte Idee Gottes rückwärts brauchen und nun in der Ethikotheologie und Physikotheologie mit ihr walten dürfe.“ Er erfährt endlich von den neuesten Evolutionen und Fortbildungen des Kant'schen Kriticismus, noch ehe er selbst sich an Reinhold und Fichte machen kann, durch Schelling's erste Schriften, die sich bekanntlich ganz als

Commentirungen Kant'scher und Fichte'scher Ideen darstellten. „Vom Kant'schen System und dessen höchster Vollendung" — so schreibt er nun unter der Anregung von Schelling's Erstlingsschrift — „erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Principien ausgehen wird, die schon vorhanden sind und nur nöthig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden." „Immer freilich", fügt er hinzu, „wird eine esoterische Philosophie bleiben, und zu ihr wird die Idee — die Fichte-Schelling'sche Idee — Gottes als des absoluten Ich gehören." Und weiter. Bei den Consequenzen der Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft „werden manche Herren einst in Erstaunen gesetzt werden. Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe. Aber warum auch ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt!" — Da haben wir nicht nur den ganzen Gedankenkreis, sondern, was mehr ist, die ganze Gesinnung der Kant-Fichte'schen Philosophie. Ja, als ob in der Correspondenz mit Schelling ihre gemeinschaftliche Revolutionsschwärmerei in Tübingen noch einmal lebendig würde, so spricht Hegel nun ferner mit Pathos von dem eigentlichen Kern jener Philosophie und erfreut sich an ihren Consequenzen, nicht blos für die Theologie, sondern auch für die Politik und Geschichte. „Ich glaube", ruft er dem Freunde zu, „es ist kein besseres Zeichen der Zeit, als dieses, daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswerth dargestellt wird. Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, und die Völker werden sie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen und sich aneignen"[4].

Auch in den eignen Arbeiten Hegel's nun verleugnen sich die Grundzüge solcher Ueberzeugung keineswegs. Auch diese Arbeiten nehmen ihren Anfang durchaus von Lessing-Kant'schen Voraussetzungen. Auch sie zeigen, daß er über die Orthodoxie nnd Halborthodoxie hinaus ist. Das Urtheil Nathan's über alle positive Religion ist auch seines wie es Lessing's war. Daß das

Wesentliche der Religion aus den Aussagen und Forderungen der praktischen Vernunft abzuleiten sei, davon ist er so fest überzeugt wie der Verfasser der Vernunftkritik. Die positive und die Vernunftreligion bilden ihm einen entschiedenen Gegensatz, und er bedauert, daß diesen Gegensatz zu vertuschen selbst Fichte in seiner Kritik aller Offenbarung Beispiel und Anlaß gegeben.

Gerade damit indeß, daß dieser Gegensatz seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, scheiden sich seine und seines Freundes Wege. Von den gleichen Ausgangspunkten bewegen sich beide in wesentlich verschiedener Richtung. Ergriffen von den Resultaten der Kant'schen Kritik läßt Schelling die Theologie als solche mehr und mehr zur Seite liegen. Auch die historischen Untersuchungen über das Alte und Neue Testament, über den Geist der ersten christlichen Jahrhunderte, womit er sich eine Zeit lang beschäftigt hat, werden von ihm zurückgeschoben. „Wer", schreibt er an Hegel, „mag sich im Staub des Alterthums begraben, wenn ihn der Gang seiner Zeit alle Augenblicke auf- und mit sich fortreißt?" Die Philosophie wird sein ausschließliches Element. Denn noch sei diese nicht am Ende. Kant habe wohl die Resultate gegeben, noch jedoch fehlen, meint er, die Prämissen. Er sucht also, und zwar auf dem von Fichte eingeschlagenen Wege diese Prämissen. Er zieht eben damit die kühnen Consequenzen der Kant'schen Lehre von dem Begriff Gottes. Mit den Fichte'schen Ideen mischen sich ihm die Spinozistischen Anschauungen, und bald genug eröffnet er dem erstaunten Freunde, daß die neue Philosophie weiter reiche als zu einem persönlichen göttlichen Wesen, und daß da, wo Fichte sich mit Spinoza begegne, die Idee des absoluten Ich sich als identisch mit der Idee der Gottheit zeige[5].

Aber nicht so Hegel. Voll Aufmerksamkeit, wie wir sahen, folgt er diesen Auseinandersetzungen, ja er ist höchst bereit, ihnen zuzustimmen. Seine eignen Untersuchungen nichts desto weniger bleiben an einem viel niedriger gelegenen, oder, richtiger zu reden, an einem viel praktischeren und concreteren Probleme haften. Nicht so direct vertauscht er das theologische mit dem philosophischen Gebiete. Statt von den Daten des

Kant'schen Kriticismus aus den Calcül über die höchsten und letzten Begriffe immer weiter zu treiben, sucht er sich vielmehr über das Verhältniß jener Data zu dem Inhalt des positiven Glaubens immer vollständiger Rechenschaft zu geben. Statt combinirend vorwärts zu blicken, wendet er sich vergleichend rückwärts. Statt der reinen beschäftigt ihn eine angewandte Rechnung. Wie kömmt es, so frägt er sich, daß die Menschen für die Wahrheit, die ihnen durch praktische Vernunft offenbart wird, eine äußerliche Quelle und äußerliche Beglaubigung suchen? Was ist der Grund, daß dasjenige, was ursprünglich etwas lediglich Subjectives ist, sich für das Bewußtsein in ein Objectives verwandelt? Woher die Verunreinigung der Religion des Rechtthuns durch eine Reihe zum Theil widersinniger Lehren und Geschichten, Satzungen und Ceremonien? Woher, mit Einem Worte, das Positive in allen, woher insbesondre das Positive der christlichen Religion?

So frägt er, und wenn ihn schon diese Frage seitab von den Speculationen seines Freundes führt, so noch mehr die Art und Weise wie er derselben beizukommen sucht. Es könnte nämlich scheinen, wir befinden uns mit dieser Frage auf der Fährte einer transscendental-philosophischen Untersuchung: — das für Hegel Charakteristische besteht jedoch darin, daß sich ihm das philosophische Problem durchaus in ein historisches verwandelt. Während aus den Wurzeln des Kantianismus bei Schelling rasch und schlank ein Schößling nach dem anderen in die Luft der Abstraction emporwächst, so schlagen sich diese Wurzeln in Hegel's Geiste in's Breite, sie ziehen sich in den Boden der Geschichte, sie verschlingen, sie nähren, sie verwandeln sich in und an dem Stoffe des Thatsächlichen. Unvermerkt, aber zugleich unvermeidlich kömmt Hegel's Gedankenweise aus dem Niveau der Kant'schen Abstractionen heraus. Das Historische, das dem lerneifrigen, wissensdurstigen Jüngling immer schon ein starkes Interesse eingeflößt, — es wird jetzt zu einem ersten wesentlichen Motiv, den Aggregatzustand seiner philosophischen Ueberzeugungen zu modificiren; der erste Grund wird dadurch gelegt nicht allein

zu seinem nachmaligen Gegensatz zu Kant, sondern auch zu seiner Differenz von Schelling.

Zwar auch diese historischen Betrachtungen beruhen durchweg auf rationalistischen Anschauungen, sie verleugnen in ihrem Ausgang nirgends die Aufklärungsbildung und den Kantianismus. Sie drehen sich zunächst um das Leben Jesu und um die Ursprünge der christlichen Kirche. Das Leben Jesu, wie es Hegel im Frühjahr 1795 in Bern verfaßte, ist nach seinen Grundlinien eine Darstellung der heiligen Geschichte im Geiste der gediegenen Aufklärung. Es wird erzählt, wie man das Leben des Sokrates erzählen könnte: ausdrücklich bleibt die Parallele mit dem Weisen von Athen beständig in Sicht. Jesus von Nazareth, das versteht sich, ist der Sohn Joseph's und Maria's, ist nichts Andres als ein reiner, hoher, gottinniger Mensch, dessen Leben, Lehre und Tod den Sieg der Tugend und Wahrheit über das Laster und die Lüge, den Triumph der Freiheit und Liebe über die Knechtschaft und den Haß zum Zweck und Inhalt hat. Die einzelnen Ereignisse und Handlungen im Leben Christi werden zum Theil ganz im Geiste der Aufklärung pragmatisirt, und mit Vorliebe wird bei den Lehrvorträgen Christi, wie insbesondre bei der Bergpredigt verweilt. Rationalistisch, im besten Sinne rationalistisch ist aber vor Allem die Behandlung des wunderhaften Elements. Diese Wunder — und auch der spätere Hegel ist hierin dem früheren beständig treu geblieben — die Wunder existiren für ihn gar nicht. Es ist ganz einfach der Lessing'sche Purismus der Vernunft, von welchem der junge Theolog in dieser Beziehung durchdrungen erscheint. Wie Lessing sagte, daß er nimmer über den „breiten Graben" historischer Wundererzählungen hüben und ewiger Vernunftwahrheiten drüben hinüberkommen könne: ganz ebenso Hegel. Sich auf exegetische und historische Erörterungen über die Wunder einlassen, heißt ihm schon, der Vernunft ihr Recht vergeben, heißt schon den Vertheidigern der Mirakel zur Hälfte gewonnenes Spiel geben. Und ebenso da, wo er die Urgeschichte des Christenthums unmittelbar zum Behufe der Frage durchgeht: woher das Positive in dieser Religion? Jesus, das steht ihm von Hause aus fest, war Lehrer nicht einer

positiven, sondern einer rein moralischen Religion. Daher die Formulirung der Frage. Welche Veranlassungen lagen nichts desto weniger in der unmittelbaren Entstehung der christlichen Religion, in der Art, wie sie aus Jesu Mund und Leben entsprang, daß sie positiv wurde? Wie diese Frage, so beruht auch die Antwort auf der rationellsten Scheidung des Ewigen und Heiligen von dem Nebensächlichen und Zufälligen, des Innerlichen von dem Aeußerlichen, des moralisch Praktischen von dem dogmatisch Theoretischen. In Zweierlei vorzugsweise findet er den Schlüssel zu jener positivistischen Verfälschung des christlichen Inhalts. Die freie und rein moralische Lehre Jesu — das ist das Eine — wurde von Judenköpfen aufgenommen: was Wunder, wenn diese, wie sie einmal beschaffen waren, sich anlehnend an das Zufällige in Jesu Sprech- und Handlungsart, etwas daraus machten, dem sie abermals knechtisch dienen konnten? Eine Lehre — das ist das Zweite — welche ursprünglich nur für eine kleine Gesellschaft bestimmt war, wurde zum Bekenntniß einer mit dem Staat zusammenfallenden Gemeinschaft: was Wunder, wenn die für jene zweckmäßigsten Anordnungen in dieser unzweckmäßig, wenn Vorschriften, welche dort einen guten Sinn hatten, hier sinnlos, drückend und verderblich wurden?

Allein diese pragmatisch-rationalistische Geschichtsbetrachtung bildet doch nur das Gerüst, innerhalb dessen Anschauungen ganz anderer Art zur Entwickelung gelangen. Die Wahrheit ist, daß die Bemühung um die Urgeschichte des Christenthums unserem Theologen einen ähnlichen Dienst leistet wie Schiller'n die Ergründung des Wesens der Kunst, Wilhelm von Humboldt die Vertiefung in das Wesen der Sprache. Durch seine eigne Beschaffenheit gewinnt der historische Stoff Gewalt über den Betrachter. Jenes Umschlagen der edlen und einfachen Vernunftreligion Christi in ein positives Glaubens- und Cultussystem kann nur begriffen werden, wenn man sich die Person und die Lehre Jesu, den Charakter und die geistige Verfassung seiner Zeitgenossen und Jünger, wenn man sich die ganze Situation seines Auftretens rein und treu vor das geistige Auge zu bringen im Stande ist. Und eben das ist es, was Hegel in seiner ernsten und ein-

bringenden Weise versucht. So sehr, in der That, ist es ihm um objective Versenkung in den Stoff der evangelischen Geschichte zu thun, daß er sich alle die Vorfragen, die der kritische Verstand einer derartigen Geschichtserzählung gegenüber aufwerfen müßte, die Bedenken über die Widersprüche in den synoptischen Berichten u. dgl. um nichts mehr anfechten läßt als die Wundergeschichten. Sein Interesse an der Substanz der Geschichte schiebt das kritische Interesse einfach bei Seite. Nur das Wesentliche, d. h. das rein Menschliche zieht ihn an; auf diesem aber haftet sein Blick unzerstreut. Sinnend verweilt er über den einzelnen Auftritten der Lebensgeschichte, über den einzelnen Worten der Lehre Christi. Er will sich nichts von dem Gehalte derselben entschlüpfen lassen; er ruht nicht, bis er sich ihren Sinn ganz zu eigen gemacht, bis er ihn nachempfunden und seine Empfindung wieder in klare Begriffe übersetzt hat. Mittelst einer oft unbeholfenen, wiederholenden, sich nie genugthuenden Paraphrase werden in der Regel die Materien erschöpft und ergründet, und im Ausdruck wie im Gedanken wirft sich dieselbe zwischen einfach-anschmiegender Exposition und zwischen moderner, der philosophischen Bildung angehörender Formulirung hin und her. Hier, wenn irgendwo, in dieser einzigen Methode, sich über einen bedeutsamen gegebenen Stoff zu verständigen, kann man die Natur des Hegel'schen Geistes und die Genesis seiner Ueberzeugungen belauschen. Sein Denken ist nicht ein von Begriffen zu Begriffen fortgehendes, sondern aus Anschauung und Empfindung zu Begriffen sich zuspitzendes. Es ist nicht ein frei sich selbst anregendes, sondern es wird wach und bricht aus an dem gegebenen Stoffe; es ist ein begleitendes, auslegendes, dollmetschendes Denken. Es ist nicht sowohl von kritisch-auflösendem als von darstellendem und nachbildendem Charakter. Ueberall verschmilzt die Beurtheilung mit der Reproduction. Allein diese Reproduction des Gegebenen ist auf der andern Seite wesentlich gedankenmäßige Zurichtung und Verarbeitung. Indem der Boden der Geschichte durchwühlt wird, sieht man bereits eine reiche Ernte des Gedankens, eine ganze eigenthümliche Welt- und Lebensanschauung keimen. Wir meinen etwa, nur eine andre Ein-

kleidung des evangelischen Textes zu bekommen: die Wahrheit ist, die neutestamentlichen Worte, der Prolog z. B. des Johannesevangeliums hat dem Interpreten nur als Unterlage und Anstoß zur Darlegung seiner eignen Anschauungen von dem Verhältniß Gottes zur Welt gedient. Ebenso, wenn es sich um eigentlich Geschichtliches handelt. Hegel ist nichts weniger als ein Erzähler. Es macht ihm offenbar Mühe, ja es ist ihm unmöglich, den einfachen Inhalt, das rein Factische einer Geschichte vorzutragen. Geschieht es dennoch, so geschieht es in der trockensten Weise, aber die Regel ist, daß ihm unter der Hand aus Geschichte begriffene Geschichte, hart und scharf charakterisirte Geschichte wird. Nicht minder endlich, wo es sich um die dogmatischen Begriffe handelt. Er trägt nicht einfach die Dogmen vor. Er kritisirt sie auch nicht. Sondern er hat sie bereits innerlich umgeschmolzen, hat sie begrifflich formirt, hat sie logisirt — und so allein ist er im Stande, sie zu reproduciren. Das ist nicht sowohl die Weise des philosophischen als vielmehr die des künstlerischen Verfahrens. Die breite Unterlage der Anschauung und Empfindung, die resignirende Vertiefung in die Sache ist durchaus wie bei der künstlerischen Production. Wie bei dieser handelt es sich auch hier um geistige Verklärung. Nur daß hier die Phantasie rascher zurücktritt. Es fehlt die Allmäligkeit und ununterbrochene Stätigkeit, mil welcher der Künstler ein Sinnliches in ein Sinnlich-Geistiges umbildet. Ueber Massen von Anschauung schwebt ein Gewölk von Begriffen. Beides berührt sich, aber es fließt nicht in Eins. Nicht ein Schönes, in welchem unmittelbar eine Wirklichkeit enthalten ist, sondern ein Gedankenmäßiges ist das Resultat, durch das man im Hintergrunde die Wirklichkeit hindurcherblickt.

Die Vertiefung nun aber in die Ursprungsgeschichte des Christenthums und das Eingehen in die Grundanschauungen desselben begegnet sich mit der Anerkennung, welche Hegel schon in Tübingen für die innermenschlichen Mächte des Gemüths gewonnen hatte. Nur durch eine stärkere Betonung des Moments der Empfindung und der Phantasie hatte er schon damals sich eine positive Stellung zur Theologie zu bewahren vermocht. Den

Begriff der Liebe hatte er dem der Vernunft parallelisirt: dieser Begriff war ihm die Brücke gewesen, die ihm von der kalten Moral und Kritik der Aufklärung zu anerkennender Würdigung der Religion als solcher hinüberhalf; dieser Begriff war ihm der Mittelbegriff zwischen Vernunftreligion und Volksreligion gewesen. Hatte sich seitdem sein Rationalismus noch verschärft, so verstärkte sich jetzt, als ein natürliches Gegengewicht dazu, auch jene Anerkennung der Rechte des Gemüths. Er macht jetzt eine, wenn auch nur sporadische Bekanntschaft mit den Schriften der deutschen Mystiker, mit Meister Eckart und Tauler.[6] Doch das war von geringer Bedeutung. Aber er rang um das historische Verständniß des dem Judenthum entgegentretenden und doch aus diesem sich herausbildenden Christenthums, er heftete sich, wie Einer, der nicht ablassen will, bis er sie ganz durchdrungen hat, an die lebendige Erscheinung des Stifters des Christenthums; er hörte nicht auf, die Aussprüche Jesu in Geist und Sinn aufzunehmen und sie frei zu reproduciren: das Alles war nur möglich durch eine stärkere Anspannung jener Gefühlsrichtung, durch eine intensivere Verbindung des rationalistischen und des mystischen Elements in seinem Geiste. Um geschichtlich das Wesen, die Lehre und die Erfolge dessen zu begreifen, der zu der Sünderin sagt: „Dein Glaube hat Dir geholfen“, um geschichtlich die Lehre von der Versöhnung und Sündenvergebung oder den Sinn der heiligen Handlung des Abendmahls zu begreifen, dazu, in der That, reicht weder die Lehre von der praktischen Vernunft und deren kategorischem Imperativ, noch die von dem absoluten und dem beschränkten Ich aus. Nur durch die Hülfe von Phantasie und Empfindung, nur aus dem bewegten Ganzen des menschlichen Wesens kann eine solche Erscheinung und können solche Lehren oder Handlungen verstanden werden. Und wenn nun schon das Eingehn in das Historische unsern jungen Theologen von Kant entfernt, so muß ihn vollends die Vertiefung in die Mystik des Gemüthslebens mit dem kritischen Philosophen entzweien. Beides geht Hand in Hand, oder Beides, vielmehr, fällt zusammen. In dem gesetzlichen Geist des Judenthums spiegelt sich ihm der abstracte Moralismus der Kant'schen Philosophie: Liebe und Leben

sind die Begriffe, die ihm das Räthsel der Erscheinung Christi, den Tiefsinn des christlichen Glaubens und Cultus erschließen. Im Geiste der Juden — so macht er sich diesen Gegensatz klar, so vollzieht er die Gleichung zwischen dem Princip des Christenthums und den Begriffen Liebe und Leben — in der jüdischen Auffassung war zwischen Leben und Verbrechen, zwischen Verbrechen und Verzeihung eine unübersteigliche Kluft befestigt. Die Knechtschaft unter dem Gesetz war der Fluch des Judenthums. Die Strafe des Gesetzes aber „ist nur gerecht; der Zusammenhang des Verbrechens und der Strafe ist nur Gleichheit, nicht Leben". Dieser bloßen Gleichheit wegen kann „von Versöhnung, von Wiederkehr zum Leben bei der Gerechtigkeit nicht die Rede sein". Es ist anders, wenn die Liebe zum Mittelpunkt der Religion, zum Hauptwort der Sittlichkeit wird. Aus dem Menschen selbst nämlich, aus dem lebendigen Ganzen seines Wesens kömmt, wie das Verbrechen, so auch das Gesetz und das Recht des Schicksals. Darum ist an sich die Rückkehr zum ursprünglichen Zustande, zur Ganzheit des Lebens möglich; das Leben findet in der Liebe das Leben wieder: mit sich selbst vereinigt und entzweit sich das Leben. Diese Vorstellung des Verbrechens, des Schicksals und der Versöhnung war die Vorstellung Christi. Er setzte die Versöhnung in Liebe und Lebensfülle, und wo er daher Glauben, d. h. wo er ein ihn fassendes und ihm gleiches Gemüth fand, da that er kühn den Ausspruch: „Dir sind Deine Sünden vergeben". Versöhnt aber die Liebe in dieser Weise, als die ethische Energie des Lebens, den Verbrecher mit dem Schicksal, so versöhnt sie weiter auch den Menschen mit der Tugend, d. h. „wenn sie nicht das einzige Princip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend zugleich eine Untugend". Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetz eines fremden Herrn setzte Jesus nicht eine theilweise Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, nicht „den Selbstzwang der Kantischen Tugend", sondern Tugenden ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modificationen der Liebe, Modificationen Eines lebendigen Geistes entgegen. Die Liebe ist das lebendige Band der Tugenden, eine Einheit ganz andrer Art als die Einheit des Begriffs; sie „stellt nicht für bestimmte Verhältnisse eine bestimmte Tugend

auf, sondern erscheint auch im buntesten Gemisch von Beziehungen unzerrissen und einfach"; sie ist „das Complement der Tugenden, wie die Tugend das Complement des Gehorsams gegen die Gesetze ist". Freilich — heißt es weiter — hat die Liebe etwas Pathologisches; aber sie steht darum doch nicht *unter* Pflicht und Recht; es drückt sich in ihr eine Uebereinstimmung der Neigung mit dem Gesetz aus, die wieder durchaus eine lebendige Einheit ist. Sie ist eine „Synthese, in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der Kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt".[1]

War aber dies die Weise, wie sich Hegel über die christliche Ethik verständigte, so war seine Auffassung der *Persönlichkeit Christi* dem genau entsprechend. Was objectiv das Wesen der Liebe, das erscheint persönlich in dem Nazarener. Durch die Begriffe Leben und Liebe erklären sich auch die Aussprüche Jesu, durch die er sich zugleich als Gottes- und als Menschensohn bezeichnet. Ausdrücklich spricht Hegel es aus, wie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo nur durch eine geistige Anstrengung verstanden werden könne, in welcher Gefühl und Phantasie ähnlich zum Complement des Verstandes wird, wie die Liebe das Complement der Tugend genannt wurde. Das Göttliche, sagt er, ist reines Leben. Wenn und was von ihm gesprochen wird, darf daher nichts Entgegengesetztes enthalten. Bei der Mittheilung von Göttlichem ist es für den Empfangenden schlechterdings nothwendig, das Gegebne mit eignem tiefem Geiste entgegen zu nehmen; nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein: nur in Begeisterung kann eigentlich von dem Göttlichen gesprochen werden. Jedes über Göttliches in der Form der Reflexion Ausgedrückte erscheint zunächst widersinnig. So die Aussprüche des Johannesevangelium über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus. Die an geistigen Beziehungen so arme jüdische Bildung nämlich nöthigte den Evangelisten, das Geistigste in immer neuen Ansätzen in eine dürre „Wirklichkeitssprache" hineinzuzwängen. Diese Aussprüche, wie sie Christus bei Johannes von sich selbst braucht, sind aber

nur dann „harte Reden," wenn man sie einseitig mit dem Verstande auffaßt; es kömmt darauf an, „sie mit Geist als Leben zu nehmen." So ist der Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, um den es sich dabei handelt, ein heiliges Geheimniß, „aber nur deshalb, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist." „Die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit, findet diese Scheidung nicht statt."

Das ist eine Mystik, soviel ist klar, die mit dem Rationalismus, dem die Wundergeschichten der Evangelien weichen mußten, sich sehr wohl verträgt. Ist sie doch durch die geschichtliche Auffassung des Christenthums als einer rein menschlichen Erscheinung geradezu bedingt, ja nur die natürliche Kehrseite derselben. Aber auch abgesehen davon —, wir wissen ja, welch' einen mächtigen Talisman gegen alle Gefahren des Mysticismus Hegel noch außer jenem starken und festen Verstande in sich trug. Wie hätte derjenige in Gefühlstrübheit sich verirren können, der von den Geheimnissen von E l e u s i s ebenso andächtig redete wie von dem Geheimniß der Liebe und der Einheit der Naturen in Christo? Erinnern wir uns doch, daß er eben jetzt, am Ende der Schweizer Periode, jene begeisterten Strophen an Hölderlin richtete! Erinnern wir uns, daß es seine V e r t r a u t h e i t m i t d e m c l a s s i s c h e n A l t e r t h u m war, die schon in der früheren Periode zwischen Verstandes- und Gefühlsanschauung in seinem Geiste vermittelt hatte! Was ihn so klar und verstandvoll von den Geheimnissen des sittlich-religiösen Lebens reden macht: — es ist in der That nichts Andres als jene durch Hölderlin's Freundschaft in Fleisch und Blut übergegangene Anschauung des Griechenthums. Wenn es nach dem Bisherigen scheinen könnte, als ob das Interesse an dem christlichen Wesen sein historisches Gesichtsfeld zu sehr verenge: — s i e führt ihn in's Weite und Freie hinaus. Wenn man ihn ja in Gefahr glauben könnte, sich zu fest in der subjectiven Gemüthswelt anzubauen: — s i e hebt ihn in die sonnenhellen Regionen der objectiven Wirklichkeit hinauf. Sie bringt Licht und Maaß in seinen Mysticismus. Sie wiederum glättet und ästhetisirt die Schroffheiten seines Rationalis-

mus. Sie endlich verschmilzt diese beiden Elemente auch jetzt und immer mehr dergestalt, daß sie beide auf klarem Grunde ineinanderscheinen.

Wie verhält sich, das war die Grundfrage, von der wir ihn ausgehen sahen, die subjective zur objectiven, die Vernunftreligion zur positiven? Und er formulirte diese Frage zu der historischen: Wie kam es, daß die Religion Christi zur christlichen Religion umschlug? Offenbar jedoch: nur ein Theil des Umfangs jener Frage war durch diese Formel gedeckt. Es ist daher ein zweites Problem und eine zweite historische Betrachtung, welche ergänzend hinzutritt. Die philosophischen wie die geschichtlichen Dimensionen erweitern sich, durch die sich aufdrängende Vergleichung der griechisch-römischen und der christlichen Religion. Jene war das freie Product der nationalen Phantasie. Was an der christlichen Religion Zuschlag der Einbildungskraft ist, trägt weder den Charakter der Freiheit, noch ist es auf dem Boden unsrer nationalen Anschauungen erwachsen. Es ist ein Dogmatisirtes: die christliche Religion ist in ganz andrer Weise positiv als die griechische. Es trägt die Farbe des Semitismus, und, den Klopstock'schen Ausruf parodirend, mag man fragen: „Ist denn Judäa der Thuiskonen Vaterland?" — Allein woher, trotzdem, die Verdrängung jener subjectiven Phantasie-Religion durch diese das Subjective objectivirende und positivistisch bindende? Woher der Sieg des Christenthums über das Heidenthum? Man weiß, um diese welthistorische Revolution zu erklären, sehr beredt von dem dürftigen und trostlosen Inhalt der unterliegenden Religion, von den Ungereimtheiten und Lächerlichkeiten ihrer Götterfabeln zu sprechen, und man declamirt, dem gegenüber, davon, wie die siegende Religion allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens so angemessen sei, wie sie alle Fragen der menschlichen Vernunft so befriedigend beantworte. „Wer aber," fährt Hegel fort, „nur die einfältige Bemerkung gemacht hat, daß jene Heiden doch auch Verstand hatten, daß sie außerdem in Allem, was groß, schön, edel und frei ist, noch so sehr unsre Muster sind, daß wir uns über diese Menschen als ein uns fremdes Geschlecht nur verwundern können, wer es weiß,

daß die Religion, besonders eine Phantasie-Religion, nicht durch kalte Schlüsse, die man sich in der Studirstube vorrechnet, aus dem Herzen und Leben eines Volkes gerissen wird, wer es ferner weiß, daß bei der Verbreitung der christlichen Religion eher alles Andre als Vernunft und Verstand sind angewendet worden, wer, statt durch die Wunder den Eingang des Christenthums erklärbar zu finden, eher sich die Frage schon aufgeworfen hat: wie muß das Zeitalter beschaffen gewesen sein, daß Wunder, und zwar solche Wunder als die Geschichte uns erzählt, in demselben möglich werden? — wer diese Bemerkungen schon gemacht hat, wird die eben aufgeworfene Frage durch jene Ausführungen noch nicht beantwortet finden." Nur historisch kann sie nach Hegel beantwortet werden. Eine solche „Revolution im Geisterreiche" kann ihre Erklärung nur in einer im Stillen vorausgegangenen „Revolution im Geiste des Zeitalters" finden.

Und wie in die Lehre und Persönlichkeit Christi im Gegensatz zu dem jüdischen Wesen, so sucht sich nun Hegel in den Geist der vorchristlichen und der nachchristlichen Zeit historisch-psychologisch hineinzusinnen. Die griechisch-römische Religion, entwickelt er, war eine Religion für freie Völker; mit dem Verluste der Freiheit mußte auch der Sinn und die Kraft derselben, mithin ihre Angemessenheit für die Menschen verloren gehn. Die Idee des freien Gemeinwesens nämlich, das er sein Vaterland nannte, war für den Griechen und Römer das Unsichtbare und Höhere, wofür er arbeitete, war der Endzweck seiner Welt, den er in der Wirklichkeit dargestellt fand oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Seine „praktische Vernunft" mithin hatte andre Bedürfnisse als „unsre jetzige praktische Vernunft." Vor der Idee des Vaterlandes verschwand seine Individualität, und indem er für die Erhaltung jenes leben und wirken konnte, kam ein Wunsch wie der nach individueller Unsterblichkeit nicht in ihm auf: Cato griff erst dann zu Platon's Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge gewesen, als die römische Republik zerstört war. Nur in den Zwischenräumen der Vaterlandsliebe und der Thätigkeit für den Staat herrschten die Götter der Alten als die von der frei waltenden

Phantasie geschaffenen nnd ausgeschmückten Naturmächte: ihr Wille war frei, aber ebenso frei der menschliche Wille; der Mensch konnte mit ihnen in Collision gerathen, und ihnen die eigne Freiheit entgegensetzen. Mit so dürftig ausgerüsteten Göttern waren die Römer und Griechen zufrieden, weil sie „das Ewige und Selbstständige in ihrem Busen hatten.“ Aber die öffentlichen Zustände wurden andre. Alle Theilnahme am Staate, alle politische Freiheit ging in dem römischen Kaiserreiche zu Grunde. Alle Thätigkeit ging fortan auf's Einzelne: vergebens suchten die Menschen nach einer allgemeinen Idee, für die sie leben und sterben mochten; die alten Götter, gleichfalls einzelne und beschränkte Wesen, konnten diesem Bedürfniß eines ideellen Ersatzes für das verlorne Vaterland kein Genüge leisten. Da, in diesem verzweifelten Zustande, bot sich den Menschen eine Religion dar, die unter einem Volke von ähnlicher Verdorbenheit und ähnlicher, nur anders gefärbter Leerheit entstanden war. Die Gottheit, welche das Christenthum der menschlichen Vernunft anbot, wurde zum Surrogat für jenes Absolute, das mit der republikanischen Freiheit untergegangen war. Was außerhalb der Sphäre der menschlichen Macht und des menschlichen Wollens lag, rückte in die Sphäre des Bittens und Flehens. Wenn die Realisirung des moralisch-Absoluten nicht mehr gewollt, so konnte sie nun wenigstens gewünscht werden. Da schlug die alte Phantasie-Religion in eine positive um, da verwandelte sich die subjective Religiosität in den Glauben an eine objective Gottheit, das Wollen des Guten und seine Freiheit in die Anerkennung einer außermenschlichen Macht und die mit dieser Anerkennung verbundne Abhängigkeit und Schwäche. „Die Objectivität der Gottheit“ — so ketzerisch läßt sich der junge Theologe vernehmen, und fast, als ginge er direct auf das Resultat der Feuerbach'schen Analyse der Religion los — „ist mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung dieses Geistes der Zeiten.“ Ausführlich schildert er, wie nun auf einmal die Menschen „erstaunlich viel von Gott zu wissen anfingen,“ wie das ganze System der Sittlichkeit, von seinem natürlichen Ort im Herzen und im

Sinn der Menschen verrückt, zu einer Summe göttlicher Gebote gemacht worden, und wie die Unterwerfung unter diese Gebote das Asyl der überhandnehmenden Feigheit und Selbstsucht geworden sei. „Außer früheren Versuchen,“ so wirft er an einer Stelle dieser Ausführungen dazwischen, „blieb es vorzüglich unseren Tagen aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigenthum der Menschen wenigstens in der Theorie zu vindiciren: aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?“[8]

Auch in dieser Gedanken- und Untersuchungsreihe also ist der Kant'sche Moralismus und Subjectivismus der Punkt, von welchem ausgegangen und zu welchem zurückgelenkt wird. Vielmehr aber: derselbe bildet nur den Faden, auf welchen die concreten Anschauungen, die im classischen Alterthum ihren Boden haben, sich aufreihen. Die praktische Vernunft Kant's wird unmittelbar, indem sie zur Angel der Kritik dient, historisirt und ästhetisirt. Sie ist, einmal, verschieden nach den verschiedenen Zeitaltern, und sie füllt sich, zweitens, in nothwendigem Zusammenhang damit, mit dem ganzen Inhalt der empirischen Menschennatur. Dies ist wichtig an sich. Es ist wichtig auch deshalb, weil damit bis auf einen gewissen Grad die Möglichkeit gegeben ist, daß die Vertiefung in das echt und ursprünglich-Christliche friedlich mit der Vertiefung in das classisch-Heidnische zusammentrifft. In der Gegenüberstellung der positiven christlichen und der griechischen Phantasie-Religion zieht die erstere durchaus das kürzere Loos, ja sie ist nichts als die negative Kehrseite der Letzteren, nichts als der klägliche Ausdruck für den Verlust des schönsten und edelsten Lebens. Dasselbe Verhältniß jedoch besteht zwischen der positiv christlichen Religion und der Person und Lehre Jesu. Diese Person und Lehre ist wesentlich dasselbe in individueller Form, was in der Ausbreitung nationaler Existenz, in der Form des Staats- und Geschichtslebens das griechisch-römische Alterthum war. Beides war ein schönes und göttlich-menschliches Leben. In gegensatzloser und naiver Erscheinung lebte sich das Alterthum in der Tugend

des Patriotismus, in nach Außen gerichteter Kunst- und Staatsthätigkeit aus. Im Gegensatz gegen die moralische und Verstandesbornirtheit des Judenthums machte Christi Leben und Lehre die Liebe mit ihrer Innerlichkeit als den wahren Exponenten der Sittlichkeit und des Menschenlebens geltend.

Hier, sage ich, ist der Berührungspunkt zwischen der hellenisch-ästhetischen und der christlich-mystischen Denkweise Hegel's. Ich darf nicht hinzuzufügen vergessen, daß dennoch für jetzt die Schaalen nicht gleichstehn. Sein Humanismus ist für jetzt stärker als sein Christianismus, seine Sympathie für das classische Alterthum und dessen Ideenkreis entschiedner und klarer als die für die Gemüthswelt des Christenthums. So ist es schon deshalb, weil sich jene über einen weiten historischen Raum und über eine Fülle von Erscheinungen ausbreiten darf, während diese sich auf einen einzelnen Punkt, auf die individuelle Erscheinung Christi zusammendrängt. So ist es nicht weniger deshalb, weil der mystische Zug seinem Wesen von Hause aus fremder ist, weil ihn die ursprüngliche Anlage seines Geistes überwiegend zu dem objectiv Anschaubaren und verständig Faßbaren hinzieht. Antike Vorstellungen und Begriffe breiten sich daher über die ganze Fläche aus, die er mit seinen theologischen Untersuchungen und Grübeleien beschreibt. Von ihnen nimmt selbst das mystische Element die Farbe an: nur durch sie gewinnt er überhaupt eine Handhabe für das Verständniß und die Darstellung des Christlichen. Die Charakteristik der historischen Natur Jesu geht Hand in Hand mit der Charakteristik des jüdischen Wesens: das letzte Wort aber für die Charakteristik des jüdischen Wesens ist aus der liebevollen und bewundernden Anschauung des griechischen entlehnt. Der Zustand der Juden, so faßt er sein Urtheil über die Geschichte und den Nationalcharakter des alttestamentlichen Volks zusammen, „ist der Zustand einer völligen Häßlichkeit". „Das große Trauerspiel des jüdischen Volkes", sagt er, „ist kein griechisches; es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksale des nothwendigen Fehltrittes eines schönen Wesens." Das Schöne also ist der Maaßstab, den er anlegt. Die griechische Tragödie, die

Weltanschauung des Sophokles ist die Folie, auf die er das Jüdische auftragen muß, wenn er es verstehen und würdigen will. Und um den Begriff des Schicksals im Sinn des griechischen Drama's dreht sich weiter Alles. Unter diesen Gesichtspunkt rückt er auch den Gegensatz des Lebens Jesu zu der Geschichte seines Volkes. Er faßt dasselbe als einen tragischen Kampf des Nazareners gegen das Schicksal der Juden. Ueber dieses Schicksal suchte Jesus seine Nation zu erheben. „Aber solche Feindschaften", sagt er, „als er aufzuheben suchte, können nur durch Tapferkeit überwältigt, nicht durch Liebe versöhnt werden. Auch sein erhabener Versuch daher, das Ganze des Schicksals zu überwältigen, mußte fehlschlagen, und er selbst ein Opfer desselben werden." Nur durch den Mittelbegriff des Schicksals ebenso — schon in meinen früheren Mittheilungen konnte sich das nicht verstecken — glaubt er die ganze Bedeutung des christlichen Begriffs der Sündenvergebung kraft der Liebe erschöpfen zu können. Nicht Gesetz und Strafe — um von unserem gegenwärtigen Gesichtspunkt das Wesentliche jener Ausführungen kurz zu wiederholen — nicht Gesetz und Strafe, sondern das Schicksal gilt ihm als das volle Correlatum der Versöhnung durch Liebe. Gesetz und Strafe nämlich sind blos abstracte, bloße Reflexionsbegriffe, welche bei Weitem der Vielseitigkeit des Lebens nicht gleichkommen. Das Schicksal hingegen ist unbestechlich und unbegrenzt wie das Leben und gleichsam von demselben Stoffe mit diesem. Vergebung der Sünden ist daher nicht Aufhebung der Strafe oder Aufhebung des bösen Gewissens, sondern „durch Liebe versöhntes Schicksal." Dergestalt wird durchweg das Griechische an das Christliche herangeholt und Eins durch das Andre zugleich erklärt und vertieft. Der Oedipus auf Kolonos wird zu dem am Kreuze zur Versöhnung des Schicksals sterbenden Christus umgedichtet, und das Evangelium von der Liebe als die wahre Auflösung des in der griechischen Tragödie waltenden Conflictes der ethischen Mächte begriffen.

Nicht immer und überall jedoch gehen die christlichen und die griechischen Anschauungen so willig in einander über: ihre wechselseitige Messung läßt einen incommensurablen Rest zum

Vorschein kommen. Je weiter namentlich die Betrachtung sich von dem Ursprungspunkte des Christenthums hinwegbegiebt, desto mehr verschiebt sich die anscheinende Congruenz. Den Ueberschuß der Wahrheit und Schönheit findet dann Hegel allemal, wie in der Elegie an Hölderlin, auf der Seite des schönen menschlichen Hellenenthums, und dicht neben der verstehenden Anerkennung des Christlichen verräth sich das gründlichste Heidenthum. Er handelt, z. B., vom Abendmahl. Er beginnt damit, sich in den Sinn des christlichen Mysteriums zu vertiefen. Das Abendmahl ist ihm mehr als ein bloßes Erinnerungsmahl. Brot und Wein ist ihm nicht blos gleichnißweise Leib und Blut Christi. Er findet sich durchaus in den tieferen symbolischen Sinn der heiligen Handlung hinein. Sogleich jedoch legt er den Maaßstab griechischer Denk- und Empfindungsweise an dieselbe an. Das Essen und Trinken und das Gefühl des Einsseins in Jesu Geist, meint er, soll hier unmittelbar zusammenfließen. Dies ist der Sinn und die Forderung des Sacraments. Aber unmöglich, daß sich diese Forderung erfülle. Die Phantasie ist nicht im Stande, dies Beides, das Göttliche und das zu Essende und zu Trinkende, „in Einem Schönen zusammenzufassen." Wie ganz anders beim Anblick eines Apoll oder einer Venus! Da muß man wohl den zerbrechlichen Stein vergessen „und sieht in ihrer Gestalt nur die Unsterblichen und ist in ihrem Anschaun zugleich von dem Gefühl ewiger Jugendkraft und Liebe durchdrungen." „Nach einer echt religiösen Handlung ist die ganze Seele befriedigt." Aber es ist nicht so nach dem Abendmahl. „Nach dem Genusse desselben unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer wehmüthigen Heiterkeit, denn die getheilte Spannung der Empfindung und der Verstand waren einseitig, die Andacht unvollständig. Es war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen." — Ja, selbst die Idee der christlichen Liebe endlich, sobald er sie nicht mit der Idee des Schönen identificiren kann, treibt ihn von dem christlichen zu dem hellenischen Vorstellungskreise zurück. Er findet, daß die „prächtige Idee einer allgemeinen Menschenliebe" eben so schaal wie unnatürlich ist.

Er weist nach, wie die nur auf die Liebe gerichtete Gemeinschaft „eine Verarmung der Bildung, ein Ausschließen vieler schöner Verhältnisse und eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Interessen“ mit sich führe. „Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, ihre Entfernung von allem Schicksal, das gerade ist ihr größtes Schicksal.“ Eben hier ist, nach Hegel, der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhing und von ihm litt. Und daher endlich — so schließt er eine Betrachtung über das Verhältniß von Kirche und Staat — daher das beständige Schwanken der christlichen Kirche zwischen den Extremen der Freundschaft, des Hasses, der Gleichgültigkeit gegen die Welt. Es ist „ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Thun, nie in Eins zusammenschmelzen können.“

Vierte Vorlesung.

Der Uebergang zum philosophischen System.

Fassen wir den Gewinn zusammen, welchen die theologischen Studien der Schweizer Periode für Hegel abwarfen!

In naturgemäßer Entwickelung war er zu einem eingehenden Verständniß und zu einer ernsten Würdigung des menschlichen Wesens vorgedrungen. Er hatte das Menschliche in der Breite geschichtlicher Entwickelung und in der Tiefe des religiösen Lebens achten gelernt. Der Kanon der praktischen Vernunft, der ihm von Kant überkommen war, hatte sich ihm in den Kanon der sinnlich-geistigen Natur des Menschen verwandelt. Die rationalistische Kritik der religiösen Vorstellungen, von der er ausgegangen, war ihm zu einer rationellen Darstellung ihres Ursprungs aus den Bedürfnissen des lebendigen Menschen, ihres Zusammenhangs mit dem wechselnden Charakter der Nationen und Zeiten umgeschlagen. Vorzugsweise auf zwei historische Erscheinungen hatte er dabei seinen Blick gerichtet: auf das Bild des Stifters des Christenthums und auf das des griechisch-römischen Alterthums. Aus zwei Momenten hatte sich demgemäß sein jugendliches Ideal zusammengesetzt. Es war in der Vorstellung des allversöhnenden Lebens und der Liebe enthalten: diese Vorstellung war begleitet, sie war beinahe verschmolzen mit den der vorchristlichen Zeit entlehnten Anschauungen des Schönen und der im Weltlichen erscheinenden Harmonie zwischen Innerem und Aeußerem. Verdrängt gleichsam von der Fülle dieses Inhalts war seine nüchterne Verständigkeit an den Saum

seines Geistes entwichen. Sie hatte sich zur harten Schaale verdichtet, die den Kern jenes Ideals von Außen umschloß. In der Form des verständigen Begreifens bewegte sich dieser Kern für jetzt noch lose und frei. Aber seine Bestimmung war, durch seine eigne Substanz die umgebende Hülle zu nähren. Tiefer und tiefer wuchs die Schaale in den Kern hinein, ihn immer mehr verhärtend und verholzend. Es ist das Werden von Hegel's philosophischem System und die spätere Fortentwickelung desselben, was ich unter diesem Bilde voraus andeute.

An einem vergleichsweise engen Gebiete hatte sich überwiegend bis dahin die Hegel'sche Denkweise sowohl entwickelt wie erprobt, — an dem Gebiete der Theologie. Noch enger waren die äußeren Verhältnisse, in denen er sich als Hofmeister in dem Hause eines Berner Aristokraten befand. Seine Lage war seiner Kräfte wie seiner Ansprüche unwürdig, und das Gefühl davon steigerte sich bis zu entschlußloser Niedergeschlagenheit. Hülfreich kamen die Freunde seinem Verlangen nach Befreiung entgegen. Ein auf eine Privat-Anstellung in Weimar gerichtetes Project, welches Schelling ihm vorgetragen[1], zerschlug sich zwar, allein gleichzeitig hatte Hölderlin, der in Frankfurt am Main damals eine Hauslehrerstelle bekleidete, eine ebensolche für Hegel ausfindig gemacht. Auf diese ging Hegel ein. Nach einem dreijährigen Aufenthalte in der Schweiz kehrte er, nunmehr sechsundzwanzigjährig, nach Deutschland zurück, und trat, nach einem kurzen Aufenthalt bei den Seinigen in Stuttgart, im Januar 1797 die neue Stellung im Hause eines Frankfurter Kaufmanns an. Es war in jeder Hinsicht eine Verbesserung. Hatte er mehr Muße zu eignen Arbeiten, so fand er sich namentlich, literarisch wie gesellschaftlich, viel weniger isolirt. Es war eine andere und wesentlich weitere Welt, die sich in der alten Kaiserstadt des deutschen Reiches seinem Geiste vor- und seinem Ideal entgegenstellte. Er befand sich wieder im Vaterlande, und die Beobachtung war ihm nahe gelegt, wie die deutschen Zustände und das deutsche Bewußtsein seit seiner Abwesenheit sich geändert hatten. Frankfurt war die Geburtsstätte des deutschen Dichters, dessen Schöpfungen dem Geiste der ganzen Nation eine wesentlich ver-

änderte Richtung gegeben hatten. An Frankfurt knüpften sich die ältesten und die neusten Erinnerungen an das Schicksal und die Beschaffenheit des deutschen Reiches. Frankfurt lag in der unmittelbaren Nähe des Schauplatzes, auf welchem zum Theil die Kämpfe der deutschen Waffen gegen die französische Revolution gekämpft worden waren. Wohl war dies ein Ort, der einen um sich blickenden Menschen über die Fragen der Theologie hinausführen, — ein Ort, der einen Nachdenkenden zu Betrachtungen über den Gegensatz der alten und neuen Zeit, über die Bedeutung der deutschen Gegenwart, über die Aufgaben und das Loos der deutschen Zukunft anregen konnte.

Schon in der Schweiz, in der That, hatte Hegel auf seine eigne Hand die Grenzpfähle der Theologie weit genug über den Bezirk der Brod-, der Kanzel- und selbst der Katheder-Theologie hinausgerückt. Historische Studien hatten sich mit den theologischen nicht blos vermischt, sondern waren auch selbständig diesen zur Seite gegangen. Er hatte Montesquieu und Gibbon, Thukydides und Hume, auch die geschichtlichen Arbeiten Schiller's gelesen. Mehr als das. Auch für die Dinge des praktischen Lebens hatte er ein offenes Auge gehabt. Sein Ordnungssinn, seine lebhafte, nie wählerische Wißbegierde hatte ihn gelegentlich sogar in politische Detailstudien hineingeführt. Der Sohn eines Beamten war er selbst nicht blos eine contemplativ angelegte Natur, sondern er hatte zugleich einen entschieden praktisch-gouvernementalen Tik, den wir später zu voller Entwickelung werden kommen sehen. Er hatte das eine Mal einen Aufsatz zu Papiere gebracht über die Veränderung, welche im Kriegswesen durch den Uebergang eines Staats aus der monarchischen in die republikanische Form entsteht. Er hatte ein andermal die Mühe nicht gescheut, sich einen vollständigen Ueberblick über die Steuerverfassung des Cantons Bern zu verschaffen. Es war nur natürlich, daß sich im Vaterlande, und gerade in Frankfurt dieses Interesse an politischen Dingen steigerte und verbreiterte. Mit der größten Aufmerksamkeit folgte er den eben jetzt in England geführten Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe. Nicht minder beschäftigte ihn die Kritik des seit Kurzem

publicirten preußischen Landrechts. Wir sehen ihn mit der Lectüre von Stewart's Buch über Staatswirthschaft beschäftigt und ihn in einer Art von Commentar zu demselben seine eignen Ansichten über die wichtigsten Fragen der Nationalökonomie aufzeichnen. Und wieder geht derselbe Geist durch alles dieses, wie durch seine theologischen Arbeiten. Den aufklärerischen Grundsätzen des Landrechts, den mechanischen Anschauungen des von Stewart vertretenen Mercantilsystems setzt er die Forderung lebendigerer Auffassung des Lebens, setzt er die der altgriechischen Welt entlehnten ästhetisch-humanistischen Ideen entgegen.[2]

Gleich bei seiner Rückkehr in's Vaterland indeß hat ihn das politische Interesse noch ernstlicher angefaßt. Die Lage und das Schicksal seines engeren Vaterlandes giebt ihm den Entschluß ein, geradezu als politischer Schriftsteller aufzutreten. Durch eigne Anschauung sowie durch die Berichte seiner Freunde in Stuttgart hat er die Ueberzeugung von der Jämmerlichkeit der inneren Zustände Wirtemberg's gewonnen. Er ist lebhaft davon durchdrungen, daß, angesichts des neuen, von Frankreich ausgegangenen Geistes, der alte Sauerteig ausgefegt, daß der drohenden Revolution durch weise Reformen müsse zuvorgekommen werden. Unter den Händen entsteht ihm, im Jahre 1798, eine kleine Schrift: „Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung."[3] Mit kundiger Feder werden die Schäden der Wirtembergischen Verfassung und ebenso die Mißbräuche auseinandergesetzt, die dieser Verfassung zum Trotz existiren. Für einige dieser Mißbräuche käme es nur darauf an, daß die Landstände sich ihrer Rechte bewußt würden und sie geltend machten; andere wären nur durch eine durchgreifende Verbesserung der Gesetzgebung zu beseitigen; auch hierfür indeß müßten die Landstände die Initiative ergreifen; denn die Regierungscollegien und das Beamtenthum sind ihrer Natur nach allem Fortschritt und allen Reformen abgeneigt. Nur freilich — das ganze Wirtembergische Repräsentativsystem ist an sich selbst fehlerhaft und einer totalen Umgestaltung bedürftig. Ist aber hier nach der Ansicht des patriotischen Publicisten der eigentliche Sitz des Uebels, so lag auch hier seine eigentliche Aufgabe. Seine

kritischen Nachweisungen sind schlagend[4]: wir sind begierig seine Reformvorschläge kennen zu lernen. Die Wahrheit jedoch ist: gerade hier ist er mit sich selbst nicht im Reinen, und gerade hier, an der Schwelle der Praxis, ist auch die Grenze seines Vermögens. Er verhehlt sich nicht, daß jede wahrhafte Repräsentation mittelbare oder unmittelbare Wahl dessen voraussetzt, der repräsentirt werden soll. Ob es aber „in einem Lande, das seit Jahrhunderten Erbmonarchie hat, räthlich sei, einem unaufgeklärten, an blinden Gehorsam gewöhnten und von dem Eindruck des Augenblicks abhängigen Haufen plötzlich die Wahl seiner Vertreter zu überlassen“ — das ist eine Frage, die er nicht bejahen möchte. Er citirt zur Unterstützung dieser Ansicht eine Parlamentsrede von Fox, und so lange also — bei diesem, theils negativen, theils ganz allgemeinen Resultate bleibt er hängen — „so lange alles Uebrige in dem alten Zustande bleibt, so lange das Volk seine Rechte nicht kennt, so lange kein Gemeingeist vorhanden ist, so lange die Gewalt der Beamten nicht beschränkt ist, würden Volkswahlen nur dazu dienen, den völligen Umsturz unserer Verfassung herbeizuführen. Die Hauptsache wäre, das Wahlrecht in die Hände eines vom Hofe unabhängigen Corps von aufgeklärten und rechtschaffenen Männern niederzulegen. Aber ich sehe nicht ein, von welcher Wahlart man sich eine solche Versammlung versprechen könnte, sei es auch, daß man die active und passive Wahlfähigkeit noch so sorgfältig bestimmte.“

Es ist interessant, den Gedanken- und Gesinnungskern dieser Schrift mit den theologischen Untersuchungen über den Werth des Positiven in der Religion zu vergleichen. Von hellenischen Anschauungen zwar, von Anklängen etwa an die Platonische Politik findet sich hier nichts[5]. Allein hier, wie dort sind es rationalistisch-kritische Motive, von denen ausgegangen wird, hier wie dort verwickeln sich dieselben im weiteren Verfolge in's Thatsächliche und Historische, um sich zuletzt an diesem zu stauen und umzubiegen. Es ist das Pathos des Zeitalters der Revolution, und es ist der politische Rationalismus des contrat social, der unserem Schriftsteller den Anstoß zu seinen kritischen Auseinandersetzungen giebt. Von dieser Denkweise ist die Einleitung und

der Anfang seiner Schrift auf's Tiefste durchdrungen. Er spottet jener Unterscheidung, hinter die sich die Trägheit und der Eigennutz der Privilegirten flüchte — der Unterscheidung „zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte.“ Mit treffenden Worten charakterisirt und straft er jenes Beamtenthum, welches „allen Sinn für angeborne Menschenrechte“ verloren habe, und, im Nachtrabe des fortschreitenden Zeitalters, im Gedränge zwischen Amt und Gewissen, sich immer nur nach „historischen Gründen für das Positive“ umsehe. Wie ein echter Schüler Rousseau's sagt er von der Wirtembergischen Verfassung, daß sich in ihr „am Ende Alles um einen Menschen herumdrehe, der ex providentia majorum alle Gewalten in sich vereinigt, und für seine Anerkennung und Achtung der Menschenrechte keine Garantie giebt.“ Die ganze Schrift ist ein Ruf nach durchgreifenden Reformen: er eröffnet sie mit einer rednerischen Aufforderung, sich von der „Angst, die muß“ zu dem „Muth“ zu erheben, „der will.“ Allein unversehens zerrinnen ihm die Begriffe von allgemeinen Menschenrechten, von Fortschritt und Vernunftrecht, die Anschauung, mit Einem Worte, von dem, was sein soll, in die Anschauung von dem, was ist. Die Sache selbst verwickelt ihn in die positivsten und detaillirtesten Auseinandersetzungen über den Inhalt und die Consequenzen der alten zwischen Herrschaft und Landschaft geschlossenen Recesse. Von Rousseau wendet er sich zu Fox; seine Forderungen werden stumpf an der Wahrnehmung der thatsächlichen Zustände als der nothwendigen Bedingungen aller Reformen, und sein Reformeifer wie sein rednerisches Pathos schlägt in die Resignation des Nichtwissens und in theoretische Rathlosigkeit um.

Eine solche Schrift, so aufregend durch ihre Prämissen und so unbefriedigend in der Unschlüssigkeit ihrer Resultate, mochte immerhin ungedruckt bleiben. Der Stuttgarter Freund, welcher an Hegel schrieb, daß unter den gegenwärtigen Umständen die Bekanntmachung seines Aufsatzes mehr schaden als nützen würde, hatte ohne Zweifel Recht. Verloren war die Arbeit darum doch nicht. Es handelte sich in der That für Hegel nicht um ein unmittelbares Eingreifen in die Praxis. Es war unschätzbar, daß er mit seinen Gedanken wie mit seinem Gemüth sich in diese

neue Welt, ähnlich wie früher in seine engere Studienwelt hineingelebt hatte. Er durchdringt sich dabei mit dem Gefühl, daß eine weltgeschichtliche Epoche herbeigekommen ist. Von dem Geiste dieser Epoche giebt er sich begreifende Rechenschaft. Er stellt sich, derselben gegenüber, in die gerüstete Position des Bewußtseins von ihrem Werth und ihrer Bedeutung. Er objectivirt sich nach seiner Weise die neue Gegenwart, indem er sie sinnend durchschaut, um sie alsbald in schroffen und allgemeinen Zügen zu charakterisiren. Von diesem Gemüthsantheil wie von diesem Verständniß des Zeitalters giebt jede Zeile der einleitenden Ansprache seiner Schrift Zeugniß. „Die ruhige Genügsamkeit an dem Wirklichen, die Hoffnungslosigkeit, die geduldige Ergebung in ein zu großes, allgewaltiges Schicksal, ist in Hoffnung, in Erwartung, in Muth zu etwas Anderem übergegangen. Das Bild besserer, gerechterer Zeiten ist lebhaft in die Seelen der Menschen gekommen, und eine Sehnsucht, ein Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande hat alle Gemüther bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit.“ — Das ist vielleicht nicht die Sprache eines praktischen Reformators: es ist sicher die Sprache eines Mannes, der sich von der neuen Epoche tragen zu lassen und irgendwie auf sie zurückzuwirken entschlossen ist.

Noch ein ganz andres Document aber von Hegel's theilnehmendem Verständniß der Zeitgeschichte ist uns erhalten. Die Zustände und Stimmungen seines engeren Vaterlandes spiegelten nur im Kleinen, was in größeren und ergreifenderen Zügen aus den Schicksalen Deutschlands im letzten Jahrzehent des Jahrhunderts herauszulesen war. Auch wir hatten unsre Revolution. Der Untergang des alten Deutschland und die Unhaltbarkeit seiner aus dem Mittelalter stehen gebliebenen Ordnungen war für jeden Einsichtigen seit dem Beginn der Kriege mit der französischen Republik entschieden. Ob der Sturz des Alten eine gänzliche Auflösung bedeute, oder ob aus den Trümmern sich ein neues politisches und nationales Leben hervorbilden könne, das war die Frage, welche nach dem kläglichen Verlauf des Rastatter Congresses jeden Vaterlandsfreund ängstigen mußte. Denn erinnern wir uns einen Augenblick der thatsächlichen Verhältnisse! Weit

entfernt, daß die Noth des Krieges das lose Band zwischen den deutschen Staaten und Stämmen hätte fester anziehen sollen, so hatte sich nun erst gezeigt, daß dieses Band nur noch dem Schein und Namen nach existire. Das deutsche „Reich" war in der vollständigsten Zerrüttung begriffen, und der sich fortschleppende Pedantismus der Reichstagsformen bildete einen grellen Contrast zu der Zusammenhangslosigkeit, in der die Glieder dieses politischen Körpers sowohl unter sich wie zu dem Haupte standen. Preußen hatte 1795 im Basler Frieden auf eigne Hand Freundschaft mit dem Feinde des Reiches geschlossen. Dem Beispiele Preußens waren während des folgenden Jahres Wirtemberg und Baden gefolgt. Das Gleiche hatte endlich 1797 der kaiserliche Hof gethan. Die „Integrität des Reiches", von der in den Präliminarien von Leoben die Rede war, war eine Phrase, die nicht hinderte, daß man gleichzeitig den Franzosen die Rheingränze zusagte und für den eignen Verlust um Entschädigung auf Kosten Andrer unterhandelte. Die Reichsstände verließen und verriethen den Kaiser: der Kaiser verließ die Stände und verrieth das Reich. Noch völliger enthüllte der Congreß von Rastatt die Fäulniß der deutschen Zustände. Bestimmt, nach dem Frieden von Campo Formio den Reichsfrieden herzustellen, hatte er nur das traurige Schauspiel dargeboten, wie Frankreich mit leichter Mühe und mit grobem Uebermuth die Feindseligkeit zwischen Oesterreich und Preußen, die Selbstsucht der kleinen und mittleren Staaten, die ganze Rath- und Hülfslosigkeit der deutschen Politik benutzte, um jene „Integrität des Reichs" zu zerstören, um die Abtretung des linken Rheinufers und die Einwilligung in den Grundsatz der Entschädigung durch Säcularisationen zu ertrotzen. Und schon, während man in Rastatt noch unterhandelte, standen die Heere des Kaisers wieder im Felde. Auch den Wiederausbruch des Reichskrieges hatte soviel Nachgiebigkeit und Wegwerfung nicht verhindern können. Neue und schwere Leiden brachte der wiederaufgenommene Krieg über den Süden und Westen Deutschlands: der Friede von Lüneville endlich, der ihn nach den Niederlagen von Marengo und Hohenlinden beschloß, besiegelte die Demüthigungen von Rastatt. Die „handgreiflichen Resultate" waren

„der Verlust einiger der schönsten Länder von Deutschland, einiger Millionen seiner Bewohner, eine Schuldenlast, welche das Elend des Krieges noch weit hinein in den Frieden verlängert, endlich dies, daß außer denen, welche unter die Herrschaft der Eroberer und also fremder Gesetze und Sitten gekommen sind, noch viele Staaten dasjenige verlieren werden, was ihr höchstes Gut ist —: eigene Staaten zu sein.“ An solchen Resultaten, fürwahr, wenn nicht im Kriege selbst, mußte Deutschland seines politischen Zustandes inne werden. Es hatte die Erfahrung gemacht, — „*daß es kein Staat mehr sei.*“

Hegel war es, welcher in solchen Worten nach dem 9. Februar des Jahres 1801 das Ergebniß der Geschichte Deutschlands seit dem Conflict mit der Republik zusammenfaßte. „Deutschland ist kein Staat mehr“, so lautet der Anfang und so der Refrain einer ziemlich umfangreichen, großen Theils jedoch nur im Entwurfe vollendeten Schrift, in der er den Gründen des vaterländischen Unglücks nachforscht und sich eine möglichst vollständige Rechenschaft von dem Schaden der damaligen deutschen Zustände zu geben versucht. Somit führt uns die Abfassung dieser Schrift allerdings über die Frankfurter Periode, in die erste Zeit seines nachmaligen Jena'er Aufenthalts hinaus; gedacht und geworden jedoch ist sie ohne Zweifel früher, als sie niedergeschrieben wurde: wir haben das Recht, sie als den Niederschlag der Studien und Interessen, der Betrachtungen und Ideen aufzufassen, die ihn in Frankfurt, während der Zeit des Friedenscongresses und des nachfolgenden Krieges erfüllten[6].

Was ist es, so frägt sich der Verfasser, weshalb Deutschland, der Tapferkeit seiner Heere ungeachtet, besiegt, gedemüthigt und schwer beschädigt aus dem Kampfe mit der französischen Republik hervorgegangen ist? Der Grund liegt in der mangelhaften Organisation, in der Verfassung, oder richtiger, der Verfassungslosigkeit des Reichs. Das deutsche Reich ist in Wahrheit kein Staat. Denn eine Menschenmenge kann sich nur dann einen Staat nennen, wenn sie zu gemeinschaftlicher ernster Vertheidigung der Gesammtheit ihres Eigenthums verbunden ist, wenn sie eine gemeinsame Wehr und eine feste oberste Staatsgewalt besitzt.

Dies ist in Deutschland nicht der Fall. Die deutsche Kriegsmacht befindet sich in vollständiger Auflösung. Nicht besser steht es mit den Finanzen des Reichs. Zu dem centralistischen Finanzsystem andrer Staaten bildet die deutsche Finanzlosigkeit das entgegengesetzte Extrem.[7] Auch die Reichsjustiz endlich kann keinen wirklichen Verband abgeben. Die Reichsgerichte sind ohnmächtig; das ganze Institut beruht überdies auf dem falschen Princip der Verwechselung von Staatsrecht und Privatrecht. Die Folgen dieses Zustandes liegen vor Augen. Die Länder, welche das deutsche Reich in dem Fortgang mehrerer Jahrhunderte verloren hat, machen eine lange traurige Liste aus. Hegel erspart es sich nicht, diese Liste und mit ihr die verschiedenen Friedensschlüsse vom Westphälischen bis zu dem von Lüneville durchzugehn. Der geschichtliche Ueberblick über die Vergangenheit bestätigt das Ergebniß des statistischen Ueberblicks über die Gegenwart —: Deutschland ist „nicht ein Staat, sondern eine Menge unabhängiger Staaten, welche zuweilen unter dem Namen des deutschen Reichs Associationen bilden, viel lockerer als die Coalitionen andrer Mächte."

Und abermals, wie bei der Frage nach dem Ursprung des Positiven in der Religion, handelt es sich für Hegel um die Erklärung — um die historische Erklärung dieser Erscheinung. Die Staatslosigkeit Deutschlands wurzelt tief in dem Charakter der Deutschen. Sie ist die Folge ihres eigensinnigen Freiheitstriebes, die übriggebliebene Spur jener wilden Zeit, in welcher „der Einzelne wohl durch Charakter, Sitte und Religion zum Ganzen gehörte, aber in seiner Betriebsamkeit und That vom Ganzen nicht beschränkt wurde, sondern, ohne Furcht und ohne Zweifel an sich, durch den eigenen Sinn sich begrenzte." Unter allen Stürmen jener Fehdezeiten, bei aller Schwäche des gesetzlichen Zusammenhangs herrschte „ein innerer Zusammenhang der Gemüther," und durch diesen schloß sich die Staatsmacht und der freie Wille der Einzelnen zusammen. Die Zeiten jedoch wurden andre. Mit dem Emporkommen der Reichsstädte wurde der „bürgerliche Sinn" eine Macht, der Sinn, welcher „nur für ein Einzelnes, ohne Selbständigkeit und ohne Blick auf das Ganze, sorgt." Mit der Reformation endlich zerriß auch das einigende

Band der Religion. Gleichzeitig mit den übrigen Ländern Europas sah sich nunmehr auch Deutschland durch den Fortgang der Industrie und der Bildung an den Scheideweg gestoßen, entweder sich zu entschließen, einem Allgemeinen zu gehorchen, oder die bestehende Verbindung vollends zu zerreißen. Es ließ das Letztere über sich ergehen. Die Bildung selbständiger Staaten warf sich auf das Innerste des Menschen, auf Religion und Gewissen: unter dem Einfluß der religiösen Entzweiung trug nur um so unvermeidlicher der alte, jeder Unterwerfung unter ein Allgemeines widerstrebende Nationalcharakter den Sieg davon. Selbst die Noth hat diesen Charakter und sein Schicksal nicht zu bezwingen vermocht. Der Friede, welcher den deutschen Religionskrieg beschloß, hat das Verhältniß der Unabhängigkeit der Theile Deutschlands nur fixirt, hat die gegenseitige religiöse Ausschließung mit allem Pedantismus des Rechts umgeben und die Religion unmittelbar in die sogenannte deutsche Verfassung hineinverflochten. Kein Staatsprincip endlich hat in Deutschland das Anwachsen einzelner seiner Stände zur Uebermacht über die anderen verhindert, und diese Uebermacht sowie die Rivalität der übermächtigen unter einander machte nunmehr umgekehrt das Aufkommen einer allgemeinen Staatsmacht immer schwieriger.

Mit solchen Betrachtungen rückt unser Verfasser aus der Vergangenheit wieder in die Gegenwart. Er hat das Schicksal des Vaterlandes mit dem von Frankreich in Gegensatz, mit dem von Italien in Parallele gebracht. Der deutsche Zustand scheint nach seiner eignen Schilderung hoffnungslos. Gleichwohl nehmen schließlich seine Erörterungen eine etwas positivere Wendung. Er hat nachgewiesen, wie vor Allem die Religion die Einheit Deutschlands zerrissen hat: er führt jetzt aus, wie die religiöse Differenz sich ermildert hat und wie die Besorgniß der Unterdrückung des einen durch das andre Bekenntniß hinfort unbegründet sei. Er führt weiter aus, daß auch die Furcht vor der Uebermacht Habsburgs durch das Aufkommen eines mächtigen Preußen, daß mithin auch das Schreckbild einer „Universalmonarchie" nicht länger das Zustandekommen eines deutschen Staates hindern dürfe. Wurzelte aber die eine wie die andre Besorgniß in jenem hartnäcki-

gen deutschen Freiheitssinn, — so hat auch hierauf Hegel eine Antwort bereit. Wiederum entnimmt er sie aus der Geschichte. Als die Wahrheit nämlich der „deutschen Freiheit“ hat sich das System der Repräsentativverfassung erwiesen. Aus Germaniens Wäldern hervorgegangen, ist dieses System die Lebensbedingung aller modernen Staaten geworden. Es scheint zwar, als ob nach einem höheren Gesetz dasjenige Volk, von dem aus der Welt ein neuer höherer Anstoß gegeben worden ist, selbst vor allen übrigen zu Grunde gehen solle, auf daß zwar sein Grundsatz, aber nicht es selbst bestehe. Sollte indeß die Erfahrung eines zehnjährigen Kampfes ganz vergebens gewesen sein? Vielmehr: „in diesem blutigen Spiel ist die Wolke der Freiheit zerflossen, in deren versuchter Umarmung sich die Völker in den Abgrund des Elends gestürzt haben, und es sind bestimmte Gestalten und Begriffe in die Volksmeinung getreten.“ Die Anarchie hat sich von der Freiheit geschieden. Zweierlei hat sich tief dem allgemeinen Bewußtsein eingegraben. Ohne feste Regierung keine Freiheit. Die Garantie aber, daß die Regierung nach den Gesetzen verfahre, ist in der Mitwirkung des Volks, in der Organisation eines, die Abgaben verwilligenden Repräsentativ-Körpers zu suchen. Es ist klar, was sich hieraus für Deutschland ergiebt. Es muß sich von Neuem zu einem Staate organisiren, muß das Wesentliche, was einen Staat ausmacht, nämlich eine Staatsmacht, geleitet vom Oberhaupt, mit Mitwirkung der Theile errichten. In dem Kaiser ist dieses Oberhaupt vorhanden. Denn das Interesse der rechtverstandnen deutschen Freiheit wird am natürlichsten bei einem solchen Staate Schutz suchen, der selbst auf diesem System der Freiheit, auf dem Repräsentativsystem beruht. In diesem Falle ist Preußen nicht. „Die Interessen,“ so schreibt Hegel im Jahre 1801, „welche sonst in Deutschland bestimmend waren, sind vergangen; Preußen kann sich also nicht mehr daran anschließen, kein Krieg Preußens kann fortan in der öffentlichen Meinung für einen deutschen Freiheitskrieg gelten; das wahre, bleibende, in dieser Zeit auf's Höchste geschärfte Interesse kann keinen Schutz bei ihm finden. Die Landstände der preußischen Provinzen haben ihre Bedeutung unter der Gewalt der königlichen Macht

verloren; es ist ein neues und künstliches Abgaben-System in den preußischen Ländern eingeführt worden, das auch in den neu erworbenen, welche Privilegien und Abgaben nach altem Rechte hatten, geltend gemacht worden ist." Von den Sünden Oesterreichs, von seiner Zweizüngigkeit und seinem Verrath am Reiche, wie frisch dies Alles im Gedächtniß hätte sein sollen, weiß der süddeutsche Politiker kein Wort zu sagen! Es ist ihm genug, daß „die kaiserlichen Erblande selbst ein Staat sind, der sich auf Repräsentation gründet." Dadurch „hat das Kaiserhaus zu der wahren deutschen Freiheit eine ganz andre Stellung als Preußen." Es handelt sich nur darum, daß der Kaiser wieder, ausgerüstet mit wirklicher Macht, an die Spitze des Reiches gestellt würde, und daß die Nation zu Kaiser und Reich in eine lebendige, selbstthätige Beziehung einträte. Um zunächst eine wirkliche Staatsmacht zu organisiren, müßte alles Militär Deutschlands in Eine Armee zusammengeschmolzen und deren oberste Direction dem Kaiser übergeben werden. Um, zweitens, eine Mitwirkung der Nation herzustellen, müßten auf Grund einer eignen, von den einzelnen Landeshoheiten unabhängigen Kreiseintheilung, Abgeordnete erwählt werden, welche, mit der Städtebank des Reichstags zu Einem Corps verbunden, die Auflagen zur Unterhaltung der Staatsmacht unmittelbar an Kaiser und Reich zu verwilligen hätten. An diesen Vorschlag schließen sich dann einige andre an, welche unwesentlichere Modificationen an der Zusammensetzung und den Berathungsformen des Reichstags betreffen. Nicht als Vorschläge indeß, sondern als kurz und unsicher gestellte Fragen treten sie auf. Wir erkennen wieder, wie in der Schrift über die Wirtembergische Verfassung, den Theoretiker, welcher in's Schwanken geräth, sobald er aus seinen Vordersätzen den praktischen Schluß ziehen soll. Wie hoch veranschlagt er selbst den Werth seiner Verbesserungsanträge? Alle seine Fragen und Zweifel schlägt er zum Schluß durch eine Auskunft nieder, welche die Auskunft der Verzweiflung ist! Wie viel auch alle Theile dadurch gewinnen würden, daß Deutschland zu Einem Staate würde: eine solche Begebenheit könnte dennoch nur die Frucht der Gewalt sein. Durch die Gewalt eines Eroberers müßte die

Nation in Eine Masse versammelt und gezwungen werden, sich als eine politische Einheit zu betrachten; die Großmuth dieses Theseus müßte dann, zweitens, dem Volke, das er aus zerstreuten Völkchen geschaffen, einen Antheil an dem Gemeinwesen, eine freiheitliche Organisation geben. Denn wenn auch die deutsche Nation ihre Hartnäckigkeit im Besonderen nicht bis zu jenem Wahnsinn der Absonderung steigern wird, an dem die jüdische Nation zu Grunde gegangen ist, so ist doch das Besondre, Vorrecht und Vorzug, etwas so innig Persönliches, daß der Begriff und die Einsicht der Nothwendigkeit nicht dagegen aufkommen kann. „Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß sie durch die Gewalt gerechtfertigt werden müssen: nur dann erst unterwirft sich ihnen der Mensch."

Es ist gesagt worden, Hegel habe durch diese Schrift der Macchiavelli Deutschlands werden wollen. Und es ist wahr: eben da, wo er das Schicksal Italiens dem von Deutschland vergleicht, preist er den „Fürsten" des Macchiavelli als die Conception eines wahrhaft politischen Kopfes und eines echt patriotischen Sinnes. Allein der italiänische Staatsmann fängt genau da an, wo der deutsche Philosoph aufhört. Macchiavelli lehrt seinen Fürsten, wie man Gewalt übt: Hegel bekennt, daß an diesem Punkt seine Weisheit zu Ende geht. Und nicht seine Weisheit nur. Diese trägt so weit wie seine Gesinnung und Denkungsart. „Die Gedanken," sagt er, „welche diese Schrift enthält, können bei ihrer öffentlichen Aeußerung keinen andern Zweck noch Wirkung haben, als das Verstehen dessen, was ist, und damit, die ruhigere Ansicht, sowie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßigtes Ertragen desselben zu befördern. Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll. Erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll." War dies die Denkungsweise, welche dem Verfasser des „Fürsten" jenen glühenden Aufruf an Lorenzo von Medicis eingab, sich „zum Haupte der Erlösung Italiens" aufzuwerfen? Dies Hegel'sche Verstehen, bekennen wir es, ist nicht ein solches, welches blos in den hohlen Zwischenräumen

der Thatsachen sein Wesen treibt, aber ein Verstehen, welches sich an der Schwelle der That befriedigt auf sich selbst zurückzieht. Weit entfernt ist dieser „Begriff“ und die „Einsicht in die Nothwendigkeit“ von dem Geiste der Aufklärungs- und der Revolutionsphilosophie, aber mindestens ebenso weit entfernt von dem Geiste der Philosophie des „Fürsten.“ Um es kurz zu sagen: die Schrift unsres Philosophen bildet ein genaues Gegenbild zu den Werken, in denen ein großer Dichter sich von alle dem befreite, was ihn innerlich ängstigte und bedrückte. Wie sich Göthe mit seinen individuellen Erlebnissen abfand, indem er sie, den Sturm des bewegten Busens durch den Zauber der Dichtung beschwichtigend, zu Bildern und Gestalten abrundete, so findet sich Hegel mit dem allgemeinen Weltzustande, mit dem Zustande des Vaterlands ab, indem er ihn, seine Nothwendigkeit historisch begreifend, in eine gedankenmäßige Charakteristik faßt. Auf den Werther — wenn es gestattet ist, der Analogie noch weiter nachzugehn — folgte Tasso und Iphigenie: auf die Ausführung, daß Deutschland kein staatlich organisirtes Ganzes sei, folgte die zum Ganzen organisirte Begriffswelt — folgte das Hegel'sche System der Philosophie.

In jene Charakteristik des deutschen Zustandes daher laufen alle Ausführungen unserer Schrift zusammen. Die kurze Summe derselben besteht in dem Nachweis, daß Deutschland ein „Gedankenstaat“ ist und besteht weiter in der Ausmalung dieses Begriffsbildes. Der deutsche Staatskörper ist ein von seinem ursprünglichen Leben verlassener Körper. „Die Gerechtigkeit und Gewalt, die Weisheit und die Tapferkeit verflossener Zeiten, die Ehre und das Blut, das Wohlsein und die Noth längst verwester Geschlechter und mit ihnen untergegangener Sitten und Verhältnisse, ist in den Formen dieses Körpers ausgedrückt; der Verlauf der Zeit aber und der in ihr sich entwickelnden Bildung hat das Schicksal jener Zeit und das Leben der jetzigen von einander abgeschnitten; das Gebäude, worin jenes Schicksal hauste, wird von dem Schicksal des jetzigen Geschlechts nicht mehr getragen, und steht ohne Antheil und Nothwendigkeit für dessen Interesse und seine Thätigkeit, isolirt von dem Geiste

der Welt." Der deutsche Staatskörper ist seinem Wesen nach der gesetzte Widerspruch, daß ein Staat sein soll und doch nicht ist, die vollendete Trennung von Formalität und Realität. „Das System des Gedankenstaats ist die Organisation einer Rechtsverfassung, welche in demjenigen, was zum Wesen eines Staates gehört, keine Kraft hat. Die Obliegenheiten eines jeden Standes gegen Kaiser und Reich sind durch eine Unendlichkeit von feierlichen und grundgesetzlichen Acten auf's Genaueste bestimmt;" — das deutsche Reich ist insofern „wie das Reich der Natur, unergründlich im Großen und unerschöpflich im Kleinen." Allein „die Natur dieser Gesetzlichkeit besteht darin, daß das staatsrechtliche Verhältniß nach Art der bürgerlichen Rechte etwas Besondres ist in Form eines Eigenthums." Das Staatsgesetz, als das Allgemeine, ist incommensurabel gegen dasjenige, worauf es angewandt werden soll. Mehr aber: diese Irrationalität ist selbst wieder in die Rechtsform erhoben; es ist durch die Beschaffenheit der deutschen Reichsjustiz dafür gesorgt, daß auch die richterliche Gewalt, welche den Widerspruch aufheben und das Staatsgesetz realisiren soll, diesen Uebergang nicht vollziehen kann, sondern, auf jeder Stufe dieses Uebergangs gelähmt, in der Unrealität des Gedankens stecken bleibt. Es wird rechtlich gehandelt, wenn der Staat daran verhindert wird, Staat zu sein. „Mag Deutschland darüber zu Grunde gehn: der Staatsrechtsgelehrte wird stets zu zeigen wissen, daß dies Alles „Rechtens" ist. Keine passendere Inschrift für dies deutsche Rechtsgebäude, als: fiat justitia, pereat Germania!" Es ist der Individualismus des deutschen Charakters, aus dem diese Machtlosigkeit, Hohlheit und Unwahrheit des Allgemeinen ihren Ursprung hat. Aber diese Beschaffenheit des Staats wirkt auch zurück auf die Denkweise und Begriffsbehandlung der Deutschen. Wie und weil im deutschen Staat Alles anders geht, als die Gesetze, so gehn auch die Begriffe der Deutschen einen andern Weg als die That und die Wirklichkeit. Der deutsche Staat ist ein Gedankenstaat: ebendeshalb ist auch das deutsche Denken unsachlich und unreell. „In ewigem Widerspruch zwischen dem, was sie fordern und dem, was nicht nach ihrer Forderung geschieht, erschei-

nen die Deutschen nicht blos tadelsüchtig, sondern, wenn sie blos von ihren Begriffen sprechen, unwahr und unredlich." Ihre Worte widersprechen ihren Thaten; nach gewissen Begriffen suchen sie die Erklärung der Begebenheiten zu drehen; es ist ihre Untugend, „nichts zu gestehen, wie es ist, noch es für nicht mehr und weniger zu geben, als in der Kraft der Sache wirklich liegt."

Im geraden Gegensatze hiezu stand die Hegel'sche Denkweise. Auf nichts Andres ging dieselbe bewußter- und eingestandnermaaßen aus, als auf das „Verstehen dessen, was ist." Im geraden Gegensatze aber stand auch der Gegenstand seiner Betrachtungen für diesmal zu denjenigen Existenzen, in die er sich früher vertieft hatte. Mit rationalistischen Begriffen war er an die Kritik des positiven Christenthums gegangen —: an der evangelischen Geschichte und an den Thaten und Werken der Griechen hatte sich ihm das Gedankenwesen der praktischen Vernunft zu dem Ideal des Lebens und der Liebe, der Schönheit und der Totalität verdichtet. Mit diesem Ideal im Kopfe, mit nun schon geübterem historischen Sinn, mit all' den realeren Vorstellungen und Anschauungen, die mit jenem Ideal zusammenhängen, war er jetzt an die Kritik der deutschen Staatszustände gegangen —: auf das directe Gegentheil seines Ideals, auf ein erstorbenes Leben, auf ein zerrüttetes Ganzes, auf ein Unschönes und Unwahres, auf ein Seinsollendes, auf ein „Gedankending" war er gestoßen. Und doch war die so beschaffene Existenz nicht mehr und nicht weniger, als die Wirklichkeit, in welcher er leben sollte! Er machte die harte Erfahrung, daß seine ideale und seine wirkliche Welt wie Positives und Negatives sich gegenüberstünden. Solche Erfahrungen sind es, an denen schwache Gemüther zu Grunde gehn, während sie für stärkere der Sporn zu erhöhter geistiger Anstrengung, der Quellpunkt großer geistiger Schöpfungen werden. In einem ähnlichen Zwiespalt fand sich der Jugendfreund Hegel's, der Dichter des Hyperion und Empedokles. Eben jetzt nun, während ihres gemeinschaftlichen Frankfurter Aufenthalts ward Hölderlin, erschüttert überdies in seinem Innersten durch eine unglückliche Liebe, von der Katastrophe seines Wahnsinns ergriffen. Es traf nun jenes

Traurige wirklich ein, wovon er in seinem Roman gleichsam prophetisch geredet hatte: sein ganzer Geist „nahm die Gestalt des irren Herzens an", er „hielt die vorüberfliehende Traurigkeit des Gemüthes fest", und „der Gedanke, der die Schmerzen hätte heilen sollen, wurde selbst unheilbar krank." Ein anderer Genius entschied über die Bestimmung Hegel's. Bei diesem heilte der Gedanke die Schmerzen, oder er ließ vielmehr diese Schmerzen gar nicht aufkommen oder doch nicht um sich greifen. Für ihn lag in jenem Zwiespalt die Aufforderung, sich von Neuem und tiefer sowohl in seiner eignen Welt, wie in der Wirklichkeit, die sich um ihn ausbreitete, zurechtzufinden. Er mußte sich stark auf sein Ideal stellen: es war ja der Stoff, von dem seine Seele lebte. Er mußte andrerseits der objectiven Existenz, in die er versetzt war, auf den untersten Grund sehen: nur am Existirenden verläuft ja und befriedigt sich sein Denken. War denn das deutsche Reich alle Wirklichkeit? War denn das officielle und politische Leben Deutschlands die ganze Gegenwart? Lag nicht vielleicht, wenn auch noch unentwickelt, in dieser Gegenwart selbst der Keim einer anderen und besseren Zukunft?

Ein glücklicher Zufall hat uns einen Theil der Betrachtungen aufbehalten, welche Hegel's Geist in dieser Richtung in Bewegung setzten. Das Fragment, von welchem ich rede[8], stammt ersichtlich aus der Frankfurter Periode. Es schließt sich seinem ganzen Inhalt nach an die Auffassung der deutschen Zustände in der Schrift über die Reichsverfassung an, und liefert so zugleich den Beweis, daß wir berechtigt waren, den Gedankenursprung dieser Schrift in dieselbe Periode zu versetzen. Ganz ebenso wie dort, nur in viel allgemeiner gehaltenen Umrissen, wird auch in dem in Rede stehenden Fragmente das Wesen des deutschen Staatskörpers charakterisirt: „Im deutschen Reiche ist die machthabende Allgemeinheit als die Quelle alles Rechts verschwunden, weil sie sich isolirt, zum Besondern gemacht hat. Die Allgemeinheit ist deswegen nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden." Mit dieser Charakteristik jedoch verbindet sich die der gesellschaftlichen und der Culturzustände des deutschen Lebens. Erinnern wir uns, um auch diese zu verstehen,

abermals der thatsächlichen Verhältnisse! Neben dem Luxus der Höfe verkümmerte der deutsche Mittelstand im Spießbürgerthum, der Gelehrtenstand in geistloser Pedanterie. Alle geistige Lebendigkeit war unter dem Druck des despotisch mechanischen Regiments zu Grunde gegangen. Es bezeichnet den Gipfel der die Nation beherrschenden philiströsen Kleingeistigkeit und Genügsamkeit, daß man sich mit Pathos auf die schaalen Doctrinen der Aufklärung stürzte, während ein andrer Theil der Nation in dem matten Geiste des Francke-Spener'schen Pietismus eine Rettung des Gemüthslebens suchte. Diese Mattigkeit des geistigen Lebens suchten nun freilich die Vertreter des ungeregelten Geniewesens zu durchbrechen, aber die Ausbrüche der Gefühlsbegeisterung und des leidenschaftlichen Gemüths blieben roh und formlos, und wie Seufzer und Interjectionen verhallten die Reden und Declamationen der Lavater und Jacobi, die Dichtungen der Klinger und Lenz. Erst die französische Revolution war im Stande, uns aus der trägen Genügsamkeit und dem Behagen zu erwecken, womit wir die Elendigkeit und Würdelosigkeit unsrer Existenz ertrugen. Die Revolutionskriege waren es, welche an den Grundlagen dieser Existenz rüttelten und mit dem staatlichen und nationalen zugleich den ökonomischen und socialen Bestand des deutschen Lebens in eine heilsame Verwirrung brachten. Wiederholt waren die südwestlichen Gegenden Deutschlands in den neunziger Jahren der Schauplatz von Plünderungen und Verwüstungen gewesen, wie sie seit dem dreißigjährigen Kriege nicht erlebt waren. Aufs Greuelvollste hatten die Schaaren Moreau's und Jourdan's in Franken und in Schwaben gehaust, und Frankfurt selbst war zu mehreren Malen von den siegreichen französischen Armeen bedroht und gebrandschatzt worden.

Diese Zustände und Erlebnisse nun sind unserem Philosophen gegenwärtig. Er durchdringt sich ganz mit dem Bewußtsein ihrer Bedeutung, und er spricht dieselbe aus, indem er in dunklen Umrissen ein Bild des auf die Neige gehenden Jahrhunderts entwirft. „Das alte Leben," sagt er, „war eine Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigenthum, ein Beschauen und Genuß seiner völlig unterthänigen kleinen Welt, und dann auch eine

diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel. Einestheils nun hat die Noth der Zeit jenes Eigenthum angegriffen, anderntheils im Luxus die Beschränkung aufgehoben und in beiden Fällen den Menschen zum Herrn gemacht und seine Macht über die Wirklichkeit zur höchsten." „Und so", fährt er fort, „ist über diesem dürren Verstandesleben auf Einer Seite das böse Gewissen, sein Eigenthum, Sachen, zum Absoluten zu machen, größer geworden, und damit auf der andern Seite das Leiden der Menschen." In einem unvollendeten Ansatz nun geht Hegel am Schlusse zu der Ueberlegung fort, wie dieses Leiden praktisch gehoben werden könnte. In Wahrheit jedoch ist es nicht eine praktische Abhülfe, sondern nur eine subjective Auskunft, die er ermittelt. Nichts Andres nämlich veranlaßt ihn zu dieser ganzen Betrachtung, als der selbstempfundene Widerspruch zwischen seinem Ideal und einer solchen Wirklichkeit. Er spricht, seine eigne Stimmung und sein eignes Inneres verrathend, von der „Sehnsucht derer nach Leben, welche die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben." Diese, sagt er, haben das Bedürfniß, aus ihrer Idee in's Leben überzugehn. Denn allein können diese nicht leben, „und allein ist der Mensch immer, wenn er auch seine Natur vor sich selbst dargestellt, diese Darstellung zu seinem Gesellschafter gemacht hat und in ihr sich selbst genießt. Er muß auch das Dargestellte als ein Lebendiges finden. Der Stand des Menschen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat, kann entweder, wenn er sich in dieser erhalten will, nur ein immerwährender Tod, oder, wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können." Und nicht durch Gewalt ist die Differenz zwischen der inneren Welt und der umgebenden Wirklichkeit aufzuheben. Weder durch Gewalt, die man selbst seinem Schicksal anthut, noch durch solche, die dieses Schicksal von Außen erfährt. Sondern — wodurch denn? Die Hoffnung, jene Differenz zu lösen, — auf welchem besseren Grunde beruht sie? Darauf beruht sie, daß das Bedürfniß nach einer besseren Wirklichkeit allgemein gefühlt wird, daß die Schran-

ken der dermaligen Zustände drückend auf der ganzen Nation lasten, daß ein unbestimmtes Verlangen nach einem Unbekannten und Neuen durch die Welt geht. Eben jene Unbefriedigung im alten Leben ist die Bürgschaft, daß der Widerspruch gehoben werden wird. Der Verfall und das Leiden, auf dem höchsten Gipfel angelangt, enthält in sich selbst das Heilmittel. Der Zustand des deutschen Lebens kann nicht bleiben wie er ist: denn das Bestehende hat alle Macht und alle Würde verloren, es ist „reines Negatives geworden." Der Umschwung ist im Keime bereits vorhanden. Der Selbstwiderspruch des Bestehenden enthält zugleich ein wesentlich Wahres, und dieses Wahre steht im Begriff, zum Durchbruch zu kommen —: „ein besseres Leben hat diese Zeit angehaucht, sein Drang nährt sich an dem Thun großer Charaktere einzelner Menschen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter; durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Nothwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen."

Deutlich genug, denke ich, enthüllen diese letzten Worte, worin für Hegel thatsächlich der Coincidenzpunkt seines Ideals mit dem realen Leben der Gegenwart lag. Sie zeigen, daß er seine innere Welt in Harmonie mit dem Hervorgang einer neuen Zeit und mit den literarischen und weltgeschichtlichen Symptomen dieses Hervorgangs erkannte. Im Ausschauen nach einer praktischen Veränderung der deutschen Zustände fällt sein Blick zurück auf sein eignes Streben, „die Natur zur Idee hervorzuarbeiten" und die Darstellung seines Innern zu seinem „Gesellschafter" zu machen. In diesem Streben fühlt er sich dennoch nicht allein und nicht isolirt von dem Gange und Zustande der Welt. Das Bestreben, „durch Metaphysik" den Beschränkungen ihre Grenzen anzuweisen und ihre Nothwendigkeit im Zusammenhange eines schönen Ganzen aufzuzeigen, — es ist selbst ein Stück der zum Bessern sich umwandelnden Wirklichkeit; es steht auf Einer Linie mit der revolutionären Bewegung des ganzen Welttheils und auf Einer Linie mit den Schöpfungen der Schiller und Göthe! In der That, nicht mittelst einer Umgestaltung der

politischen Verhältnisse Deutschlands, — woran sein Geist wie seine Kraft scheitern würde —, sondern durch „Metaphysik“, durch eine solche Metaphysik, wie er sie beschreibt, wird er sich die Welt in der wirklichen Welt zurechtmachen, in der er sich zu finden und zu genießen, in der er zu leben im Stande sein wird.

Daß er aber wirklich hiezu gelangte, dazu war außer der ausgebreiteten Orientirung am Weltlichen, Wirklichen und Geschichtlichen die andere Bedingung: das vollere Ausreifen seines Ideals. Wir sahen ihn politische und nationalökonomische Studien machen, sich umständlich in deutsche Geschichte und deutsches Verfassungsrecht einlassen. Wir sahen ihn nach dem Verständniß der Gegenwart ringen und sich mit deren letzter, noch unenthüllter Tendenz in's Gleichgewicht setzen. Dazwischen jedoch ziehen sich die Spuren eines Nachdenkens hin, das sich tiefer und tiefer in den Gegenstand hineingräbt, welcher schon in der Berner Zeit der Ausgangspunkt aller Selbstverständigung für ihn gewesen war. Die theologischen Betrachtungen werden fortgesetzt und sollen abgeschlossen werden. Er beginnt in Frankfurt eine Ueberarbeitung des über den Ursprung des Positiven in der christlichen Religion Niedergeschriebenen.[9] Eine neue Einleitung kömmt zu Stande. Wir lesen in ihr das reife und fertige Resultat seines sinnigen Eingehens in den Inhalt und die geschichtliche Erscheinung der Religion. Auf's Entschiedenste und Deutlichste präcisirt er nun selbst die Stellung, die er allmälig gegen alle Verstandes- und Aufklärungskritik der positiven Religion gewonnen hat. Nur dann und nur soweit ist eine solche Kritik berechtigt, als das Positive „Prätension gegen den Verstand und die Vernunft macht.“ Wo nicht, so ist es eine falsche Prätension der letzteren, jenes Positive vor ihren Richterstuhl zu ziehen. Dasselbe ist nicht sowohl zu richten als zu erklären, nicht sowohl zu kritisiren als zu verstehen. Die aufklärerische Kritik mißt den religiösen Inhalt nach „allgemeinen Begriffen,“ und selbst wenn sie zur geschichtlichen Erklärung desselben fortgeht, verfährt sie ungeschichtlich und findet, statt die Angemessenheit desselben zur Natur des Menschen zu zeigen, statt zu zeigen, wie diese Natur in verschiedenen Jahr-

hunderten modificirt war, — daß es „eitel Aberglauben, Betrug und Dummheit war.“ Nicht nach „allgemeinen Begriffen,“ ſondern nach dem „Ideal der lebendigen menſchlichen Natur,“ nicht nach der Weiſe jenes ſchlechten Pragmatismus, ſondern wahrhaft hiſtoriſch iſt die Religion zu beurtheilen. Selbſt das dem Verſtande Widerſprechendſte wird zu der Zeit, da es geglaubt wurde, menſchlich und natürlich geweſen ſein. Es wird zu einem ſchlecht Poſitiven erſt dann, wenn im Laufe der Zeiten „ein anderer Muth erwacht,“ und die menſchliche Natur ſich zu einer höheren und beſſeren Modification entwickelt.

So ſteht es mit dem Poſitiven der Religion; aber es iſt klar, daß die Beantwortung dieſer Frage zu der tiefer zurückliegenden hinweiſt: was das eigentliche Weſen der Religion überhaupt ſei? Auf dieſe Frage war das innige Verſtändniß und die Analyſe der Lehre Jeſu, wie ſie in jener jetzt von Neuem vorgenommenen Abhandlung enthalten war, doch nur eine hiſtoriſche Antwort geweſen. Dieſe ſpecielle Antwort muß zur allgemeinen, die hiſtoriſche muß zur metaphyſiſchen Auseinanderſetzung werden. Leben und Liebe war als das Räthſelwort der Lehre Jeſu entdeckt worden: was iſt das Wort für das Weſen aller und jeder Religion? Leben und Liebe zeigten ſich als die Mittelbegriffe, durch welche in der chriſtlichen Religion das Zufällige zu einem Ewigen und Heiligen wurde; aber es iſt klar — ſo ſagt die neue Hegel'ſche Einleitung ſelbſt — „wenn die Unterſuchung hierüber durch Begriffe gründlich geführt werden ſollte, ſo müßte ſie in eine metaphyſiſche Betrachtung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen übergehn.“

Und die alte Abhandlung mag nun nur liegen bleiben. Was in ihr nur gelegentlich über die religiöſe Beziehung zum Göttlichen und über das Verhältniß der Reflexion zu dieſer ausgeſprochen worden, das muß ausdrücklich und für ſich hervorgehoben werden. Mit dem äußerſten Aufgebot ſeiner geiſtigen Kraft, mit aller Energie des Denkens und der Empfindung wirft ſich Hegel in die Vorſtellung, mit der er dem Religiöſen beizukommen ſeit lange gewohnt war, — in die Vorſtellung des Lebens. Er faßt ſie ganz. Er faßt ſie in ihrem Kern und

Mittelpunkt. Er faßt sie mit der ganzen Gewalt und Härte jenes Verstandes, in dessen Form sich ihm Alles übersetzen muß. Der Mensch ist ein individuelles Leben, ein Theil des Allebens, und doch zugleich ein Andres als die Unendlichkeit der Individuen und Organisationen außer ihm. Auch das außer unsrem Leben bestehende unendliche Leben, auch die Natur ist damit zu einem durch Reflexion gesetzten, fixirten Leben geworden: es ist ein organisirtes Ganzes, aber ein Ganzes, in welchem die Reflexionsbegriffe von Beziehung und Trennung, von Einzelnem und Allgemeinem noch nicht erloschen sind. Daher nun fühlt das die Natur betrachtende, denkende Leben, der Natur gegenüber, einen noch ungelösten Widerspruch; die Vernunft erkennt, daß sie noch nicht das volle, ganze und nur lebendige Leben hat, wenn sie es als Natur gesetzt hat. Aus dem Sterblichen, unendlich sich Entgegengesetzten und sich Bekämpfenden hebt sie folglich das absolut Lebendige, vom Vergehen Freie, „hebt alllebendiges, allkräftiges und unendliches Leben heraus, und nennt es Gott. Diese Erhebung — nicht vom Endlichen zum Unendlichen, sondern „vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion.“ Wenn der Mensch „das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, auf's Innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.“ Auch die Betrachtung der Dinge der Welt wird nun eine andre. Diese erscheinen nunmehr als ein einheitlich Belebtes, als ein unendliches All des Lebens, Der Verstand zwar trägt sofort auch in diese Auffassung der Dinge ein Gegensätzliches hinein. Die Reflexion ist nicht im Stande, das Leben nur als Beziehung auf den belebenden Geist zu fassen; sie kann Beziehung und Vereinigung nur denken, sofern sie zugleich Entgegensetzung denkt, kann lebendiges Ganzes nur denken, sofern sie zugleich Lebendiges als Theil denkt, für welches es Todtes giebt. Ueber diese Nöthigung ist nur die Religion erhaben. Nur „in der Religion hebt sich dieses Theilsein des Lebendigen auf;“ denn sie ist ja Selbsterhebung des endlichen zum unendlichen, des Theillebens zum Allleben. Die Philosophie, die sich ihrer Natur

nach in der Reflexion bewegt, „muß eben darum mit der Religion aufhören." Sie kann sich ihrerseits nur dadurch von dem „Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt" retten, daß sie ausdrücklich den höchsten Begriff seines Begriffscharakters entkleidet, ihn als „ein Sein außer der Reflexion" charakterisirt. Ihre Aufgabe besteht darin, daß sie „in allem Endlichen die Endlichkeit aufzeigt, und durch Vernunft die Vervollständigung desselben fordert."[10]

Sehr möglich, daß diese Auseinandersetzungen bereits einen integrirenden Theil der ersten Niederschrift von Hegel's philosophischem System ausmachten, oder daß sie doch in ausdrücklicher Beziehung auf dasselbe zu Papiere gebracht wurden. Wie dem sei: wir stehen mit denselben auf der Schwelle dieses Systems. Nur den letzten Schritt noch haben wir uns klar zu machen. Die Motive desselben begreifen, heißt den allgemeinen Sinn und Charakter des Systems begreifen. Jene Motive zu begreifen, hat uns alles Vorangehende den Weg gebahnt.

Hegel empfindet den Gegenstoß, den sein Ideal von der Wirklichkeit und Gegenwart erfährt. Bei dem Versuch, „aus der Idee in's Leben überzugehn" sieht er sich, nach dem Maaß seines geistigen Vermögens, auf eine ideelle Vermittelung zurückgeworfen. Außer Stande, die praktischen Zustände der Gegenwart zu reformiren, schließt er ein theoretisches Compromiß mit Allem, was in der Gegenwart eine bessere Zukunft ankündigt. Unfähig, sein Ideal in die Wirklichkeit zu übertragen, setzt er die Wirklichkeit in sein Ideal um. Er vergißt, in dem Drange, jenes Ideal als ein Dargestelltes vor sich zu sehen, die Ohnmacht des bloßen Begriffs, von welcher er selbst geredet hatte. Er anticipirt in einer Begriffswelt, in der „die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Nothwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen erhalten," eine Welt, die noch nicht ist, die der wirklich vorhandenen vielmehr widerstreitet. Ein Hiatus besteht zwischen dem realen Lebensboden und zwischen der Idealwelt des Philosophen. Eine Metaphysik soll diesen Hiatus ausfüllen. Die Wahrheit ist: sie füllt ihn nicht aus, sie überspringt ihn nur.

Jenes Ideal aber hatte historische Gegenwart im Leben

des griechischen Alterthums. Es hat energische Wirklichkeit im Gemüthe des Einzelnen, in der Religion. Wie den Gegenstoß seines Ideals mit den deutschen Lebenszuständen, so empfindet Hegel auch den Gegensatz zwischen dem, was die Religion, und dem, was die in der Reflexion sich bewegende Philosophie vermag. Wie der Praxis gegenüber, so gesteht er, einen Moment lang, auch der höchsten subjectiven Energie des Gemüths gegenüber die Unzureichenheit des Begriffs ein. Allein mit dem Gewahrwerden des alllebendigen Lebens und des von allem Theilsein befreiten Ganzen, in der Religion, mischt sich in seinem Geiste fortwährend die Anschauung des classischen Alterthums, als der objectiven Erscheinung eines schönen, aus dem Ganzen sich zum Ganzen gestaltenden Lebens. Mit Beidem verbindet sich jener Drang, das Innere darzustellen, das Dargestellte als ein Wirkliches zu finden. Das Organ solcher Darstellung ist ihm, nach der Beschaffenheit seines Geistes, der Verstand, das einzige Medium, in der jene Verwirklichung vor sich gehen kann, der Begriff. Es ist ihm nicht genug, die Religion begriffen zu haben; er will sie im Begriff zugleich besitzen, darstellen, realisiren. Ueber diesem Bedürfniß vergißt er, was er selbst von den Grenzen der Reflexion gesagt hat. So wenig er, trotz der eingesehenen Nothwendigkeit, aus der Idee zur Praxis übergeht, so wenig läßt er, trotz der eingesehenen Nothwendigkeit, die Philosophie mit der Religion aufhören. Die Metaphysik vielmehr wird ihm Alles in Allem. Eine so dichte und tiefe Metaphysik wird er sich zurechtmachen, daß sie gleichsam tragbar wird für das Leben der Wirklichkeit wie für das Leben der Religion. Er greift, was das Letztere betrifft, mit der Reflexion selbst über den Umkreis ihrer Thätigkeit zu dem Object der Religion hinüber. Er verwechselt die Verstandesform, welche die religiöse Gemüthsthätigkeit als ein ihr Ueberlegenes begreift, mit dieser von ihr begriffenen Thätigkeit. Unversehens schiebt er jene an die Stelle dieser unter. Unversehens verwächst ihm diese in jene. Statt daß die Philosophie nur „in allem Endlichen die Endlichkeit aufzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben fordern," — nur fordern sollte: statt dessen stellt er die Philosophie selbst unter

die Formel der Religion, und macht sie, ihres Reflexionscharakters ungeachtet, zur reflectirenden „Erhebung des endlichen zum unendlichen Leben“ — zur Darstellung Gottes als des allbelebenden Geistes und der Welt als der belebten Gestalt, als der schönen vollkommen geschlossenen Erscheinung dieses Geistes. Auch nach dieser Seite war ein Hiatus anerkannt. Auch nach dieser Seite zeigt sich der letzte Schritt zum System als ein Sprung.

Ausgehend von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen, so schreibt Hegel am 2. November 1800 an Schelling[11]), sei er zur Wissenschaft vorgetrieben worden, und „das Ideal des Jünglingsalters“ habe sich „zur Reflexionsform“ und damit zugleich in ein „System“ verwandeln müssen. Das, in Wahrheit, ist die präcise Formel für das Werden des großen Gedankengebäudes, dessen Grundpfeiler Hegel am Ende des Jahrhunderts aufrichtete, indem er, in stiller Verborgenheit, sich selbst zur Befriedigung, die ganze Wissens- und Bewußtseinsmasse seiner Zeit philosophisch systematisirte. Ursprung und Charakter dieses Systems war total verschieden von dem der Systeme Kant's und Fichte's. Es galt dem Alten vom Königsberge, ehe irgend ein Schritt in der Wissenschaft weiter gethan würde, allererst das Terrain möglicher Erkenntniß mit der entsagendsten und unparteilichsten Genauigkeit zu recognosciren. Es galt ihm, einen festen und unerschütterlichen Punkt der Wahrheit ausfindig zu machen, an welchen mit untrüglicher Sicherheit das gesammte Wissen angeknüpft werden könne, und er entdeckte diesen Punkt, tief hinabgreifend in die untersten Gründe des menschlichen Wesens, in dem Gewissen. Völlig anders lag die Sache bei Hegel. Es ist nicht in erster Linie das Bedürfniß wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit, was ihn zum Philosophiren treibt, sondern es ist das Bedürfniß, sich das Ganze der Welt und des Lebens in einer ordnungsvollen Form vorzustellen. Es ist nicht ein sicher abgegrenzter Punkt, von dem er der Erforschung der Wahrheit nachgeht, sondern es ist ein historisch und gemüthlich erfülltes Ideal, ein concretes Bild, eine breite inhaltsvolle Anschauung, eine Anschauung, von deren Berechtigung er sich nicht zuvor eine abstract-kritische Rechenschaft giebt, sondern

die er sich aus der vollen Energie seines Wesens heraus angeeignet und angelebt hat, die ihn, er weiß selbst nicht wie, durch und durch erfüllt, und in die er nun das Verlangen hat, den ganzen Reichthum des natürlichen wie des menschlichen Seins hineinzuzustellen. Die Hegel'sche Philosophie somit entspringt aus einem gleichsam poetischen Triebe, aus dem Drange, ein Weltbild nach einem in der Seele des Systematikers vorräthig liegenden idealen Typus zu entwerfen. Er ist über Kant und Fichte hinaus, ohne daß und ehe er ausdrücklich an den Grundbegriffen derselben Kritik geübt hat. Noch in Frankfurt studirt er die eben erschienene Kant'sche Rechts- und Tugendlehre, aber auch bei dem detaillirten Studium dieser Schrift, wie er es für sich, mit der Feder in der Hand betreibt, geht er nicht eigentlich auf eine kritische Zersetzung der Kant'schen Principien ein, sondern er stellt den strengen Consequenzen, welche Kant aus seinen Grundbegriffen entwickelt, ganz einfach seine, auf dem Boden religiöser Empfindung und historischer Anschauung gewachsenen Begriffe gegenüber. Du zerstückelst, so sagt er von seiner theils mystischen, theils hellenisirenden Denkweise aus zu Kant, du zerstückelst den Menschen, den ich, wie die Griechen, nur in der zusammenstimmenden Totalität seiner Kräfte gedacht wissen will, du unterdrückst die Natur, welche ich geschützt wissen will, du zerreißest das lebendige Leben, welches ich als das Höchste verehre.

Handelte es sich bei dieser Differenz nun lediglich um eine eine Wahl zwischen dem Hegel'schen Ideal und den abstracten Consequenzen der Kant'schen oder Fichte'schen Lehre, so möchte man sich leicht und ohne Besinnen für das erstere entscheiden. Es handelt sich statt dessen zwischen Philosophie und Philosophie, und die Frage ist nach der Berechtigung, mit welcher Hegel jenes Ideal in die Form der denkenden Reflexion übersetzte. Wir kommen später, natürlich, auf diese Frage zurück. Eine Betrachtung jedoch von völlig objectiver und historischer Natur drängt sich uns schon jetzt von diesem Gesichtspunkt auf.

Es sei nämlich mit der Wahrheit der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie wie ihm wolle, soviel ist gewiß: sie waren reine und naturwüchsige Producte der factischen Situation unsres

Volkes. Sie waren beide ein treuer Spiegel der modernen und insbesondre der deutschen Gegenwart. Wenn sie den Menschen nicht in der harmonischen Totalität seiner Gemüthskräfte faßten: — das achtzehnte Jahrhundert war eben nicht eine Zeit, in der sich bei uns, wie bei den Griechen im Zeitalter des Perikles die Blüthe schöner allseitig ausgebildeter Menschlichkeit hätte entfalten können. Wenn sie in der sittlichen Arbeit, in unendlichem Streben nach dem Vollendeten die Aufgabe des Menschen erblickten —: sie zeigten eben nur, wie es sich in Wirklichkeit verhielt, sie waren eben nicht im Stande, die Periode der Herrschaft des Absolutismus als eine Zeit des erreichten Vollkommenen, als eine Zeit des Glückes und der siegenden Tugend darzustellen. Ihre Philosophie war der ideale Ausdruck für eine nach Wahrheit, Freiheit und Selbständigkeit ringende Epoche, ganz ähnlich wie die Philosophie der Stoiker der Ausdruck für das innerste Bedürfniß der Besseren unter dem gemüthlosen Druck, unter der Noth, der Ueppigkeit und dem Schicksal der römischen Herrschaft war. In diesem Sinn, von diesem Gesichtspunkte aus wurde Hegel selbst, in eben der Zeit, wo er sein eignes System entwarf, der Fichte'schen Philosophie gerecht.[12] Es ist der Widerspruch gegen die Wahrheit des Lebens, die Trennung des Endlichen und des Unendlichen, die er ihr zum Vorwurf macht. Zu einem Vorwurfe, den er doch unmittelbar selbst entkräftet. Diese Trennung aufzuheben, sagt er mit vollkommenem Recht, das endliche Leben ganz aufgehen zu lassen im unendlichen, ist nur die Sache glücklicher Nationen. Unglücklichere Nationen müssen in der Trennung verharren, denn sie haben sich allererst um die Erhaltung des Endlichen, um Freiheit und Selbständigkeit zu bekümmern. Daher dann tritt das Ich in aller Reinheit der Welt der Objecte gegenüber. Entweder wird das Unendliche als ein jenseitiger, erhabner Gott verehrt, der übermächtig über aller Natur schwebt, oder aber — und in diesen Zügen erkennen wir leicht die Charakteristik des Fichte'schen Idealismus — oder aber das „Ich setzt sich als reines Ich über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen und den tausendmal tausend Weltkörpern." Diese Religion,

dieser Glaube, fährt er dann fort, kann erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht menschlich schön sein, und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich Alles, Alles sich entgegensetzt und unter seinen Füßen hat, die Erscheinung einer unglücklichen Zeit. Das Wahre aber wäre, wenn jene Entgegensetzung in „schöner Vereinigung aufgehoben wäre." Da wieder, wenn irgendwo, wird es deutlich, daß es im Zusammenhang mit der Empfindung des Religiösen die Sehnsucht nach dem Glück des griechischen Lebens, ein auf fremdem Boden und in einer fremden Zeit gewachsenes Ideal ist, wovon Hegel durch und durch bewegt ist. Er selbst hat uns die Frage beantwortet, ob etwa jetzt, am Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts, unsere Nation auf einmal zu einer glücklichen Nation geworden war, welche sich um Freiheit und Selbständigkeit nicht mehr zu bekümmern brauchte. Nichts desto weniger hat er den Muth, seine eigne Antwort zu ignoriren. Der Philosophie widerfuhr, sie befand sich auf einmal auf demselben Wege wie die deutsche Dichtung. Wohl stellt uns die Göthe-Schiller'sche Poesie eine Welt der Schönheit und der Ideale hin, welche den Zwiespalt des deutschen Geisteslebens beruhigt und versöhnt. Aber diese Versöhnung kömmt nicht zu Stande auf dem Grunde einer schönen und in sich befriedigten Wirklichkeit; diese Werke nähren sich nicht von dem Marke des geschichtlichen und lebendigen Lebens der Nation. Jene Versöhnung kömmt im Gegensatz und zum Trotz einer unschönen Wirklichkeit zu Stande; nur vermöge der Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit des hellenischen Lebens gelingt unsern beiden großen Dichtern die Darstellung des vollendet Schönen. Ihre Poesie ist daher eine künstliche, welche zuletzt in überstiegener Idealistik und Typik endet. Ihr Ende ist doch wieder, bei Göthe die Resignation, bei Schiller das unerfüllte und abstracte Ideal. Im Genusse dieser schönen Bilderwelt durfte sich unsre Nation einen Moment lang mit dem Traume griechischen Glücks und griechischer Versöhntheit täuschen, um alsbald aus diesem Traume ärmer und unbefriedigter als je zu erwachen. Der Poesie nun war eine solche Täuschung natürlich, und wer wollte mit ihr rechten, nachdem sie uns das Sü-

ßeste und Vollendetste zum Genuß geboten? Allein von derselben Illusion sehen wir nun auf einmal auch die Metaphysik ergriffen. Ablenkend von dem strengen Wege nüchterner Forschung und von der Arbeit der Befreiung durch die gewissenhafteste Kritik, so beginnt Hegel sein in Hellas gefundenes, durch die Vertiefung in den letzten Grund aller Religion bestätigtes Ideal über unsere Geisteswelt auszubreiten. Eine erahnte und ersehnte Zukunft wird als Gegenwart behandelt. Ein System, ausgerüstet mit der ganzen Würde der Wissenschaft der Wahrheit, erhebt sich zur Seite der Poesie und spinnt uns mit diamantenem Netz in eine Anschauung hinein, welcher die Bedürftigkeit, die Unfertigkeit und die Unschönheit unsrer staatlichen und geschichtlichen Wirklichkeit an allen Punkten widerspricht. Neben der hellenisirenden Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter erhalten wir eine hellenisirende Metaphysik, welche, unserer Bedürfligkeit zum Trotz, uns zu glauben verführt, daß alle Beschränktheiten und Widersprüche unsres Wissens, unsres Glaubens, unsres Lebens sich ausgleichen in dem Zusammenhang eines schönen Ganzen!

Fünfte Vorlesung.

Der erste Entwurf des philosophischen Systems.

Lernen wir ihn endlich nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen, den Versuch, welchen Hegel gemacht hatte, „seine Natur vor sich selbst darzustellen“, sein „Ideal in die Reflexionsform eines Systems“ zu bringen!

Nicht die Grundzüge bloß, sondern zum großen Theil auch die Ausführung stand fertig auf dem Papiere, als er dem Jugendfreunde in der angegebenen Weise von seinem Beginnen Mittheilung machte. In einem dreigliedrigen System sollte die Welt des Denkens und der reinen Gedanken, die natürliche und die sittliche Welt als ein Ganzes dargestellt werden. Nach diesem Plane war bis zum Schlusse des Jahres 1800 eine Logik und Metaphysik und die Hälfte einer Naturphilosophie ausgearbeitet.[1] Erst später freilich gelangte Hegel dazu, in entsprechender Weise auch die Ethik zu behandeln. Schon jene ersten Theile indeß lassen vollkommen deutlich die Idee des Ganzen erkennen: es gilt, dieselbe nach dem Ergebniß unsrer bisherigen Entwickelungen zu erklären, und es gilt, durch diese Erklärung eine sichere Grundlage für das Verständniß aller folgenden, ausgebildeteren Formen der Hegel'schen Lehre zu gewinnen.

Ich bezeichne eine Aufgabe von mannigfacher Schwierigkeit. Niemals ist Hegel ein Meister im rednerischen oder schriftstellerischen Ausdruck gewesen. Göthe vermißte an ihm Leichtigkeit der Darstellung. Wilhelm v. Humboldt meinte, daß die Sprache bei ihm nicht zum Durchbruche gekommen sei. So war es, als

er seines Systemes bereits Herr und vollkommen in demselben zu Hause war. Er ist jetzt im ersten heißen Kampfe mit den erst werdenden Gedankengestalten begriffen. Was Wunder, wenn die Darstellung ein Aeußerstes von Härte und Schwerverständlichkeit wird? In Einem Flusse des Denkens und Niederschreibens arbeitet sich Hegel durch die logischen, metaphysischen und physikalischen Begriffe durch; mit einem durch keinen Scrupel getrübten Zutrauen zu der Richtigkeit seiner Anschauungen dringt er unaufhaltsam vorwärts. Oft freilich greift er zurück, denn kein einmal angesponnener Faden soll seiner Hand entgleiten; das Bedürfniß der Selbstverständigung ist sichtlich im Streite mit dem Drange, vorwärtszueilen, und oftmals hat sich der scheinbar fortrollende Gedanke in Wahrheit nur um seine eigene Achse gedreht, um sich selbst gleichsam von allen Seiten und in wechselnden Farben zu zeigen. Aber trotzdem: die Natur des Unternehmens macht einfache Klarheit zur Unmöglichkeit. Es ist, insbesondere in der Naturphilosophie, das härteste, das zugleich unermeßlichste Material, das bewältigt werden soll. Da liegen rohe, unverarbeitete Massen der Wirklichkeit dicht neben anderen Elementen, die von der logischen Kraft dieses Kopfes um allen Körper gebracht sind. Selbst das schärfste Auge ist jetzt kaum im Stande, in der Luft des reinen Gedankens noch irgend ein lebendiges Stäubchen zu erblicken, und jetzt wieder ist der Gedanke kaum im Stande, durch die bunten, dicht hingelagerten Gestalten einen Weg zu finden. Die Sprache der Mathematik und der Logik mischt sich und wechselt ab mit grandiosen, poetischen Anklängen. Bunt schillernde Bilder sind durchkreuzt und begrenzt von kahlen Constructionslinien. Niemals vielleicht, weder vor noch nach Hegel, hat jemals ein Mensch so wieder gesprochen oder geschrieben. Eine Diction, bald abstracter als die des Aristoteles, bald dunkler als die Jacob Böhme's —: so beschaffen ist die harte und stachliche Schale, aus der man den noch unausgewachsenen Kern der Hegel'schen Weltanschauung herausschälen muß.

Und größer doch als die Schwierigkeit der äußeren ist die der inneren Form. Ich meine jenes Fertigsein, jenes mit Einem

Male Dastehen des Ganzen dieser Gedankenwelt. Da ist von einer allmäligen Einführung in eine Untersuchung, von einem Anknüpfen an die gewöhnlichen Vorstellungen, von einer vorläufigen Fragestellung, an der man sich orientiren, von einer kritischen Zurichtung, bei der man sich selbständig betheiligen könnte, nicht die Rede. Mit dem ersten Schritt befinden wir uns, wie durch einen Zauberschlag, in einer eignen neuen Welt. Gleich dem Prinzen im Andersen'schen Mährchen scheinen wir im Schlafe auf den Rücken des geflügelten Geistes gerathen zu sein, der uns durch die Luft entführt, um uns, tief unten, die Welt erblicken zu lassen, der wir entrückt sind. Das System, mit anderen Worten, wie es da ist, scheint jeder Analyse, jeder Nachforschung Trotz zu bieten. Es stellt sich wie ein glatte Kugel dar, die sich leichter rollen als fassen läßt. Abgebrochen ist das Gerüst, über welchem das Gewölbe gebaut wurde. Verschüttet sind alle Zu- nnd Ausgänge zu diesem Gedankengebäude. Eine, und nur Eine Möglichkeit giebt es, hier einzudringen. Wir besitzen den Schlüssel zu diesem Gebäude einzig dadurch, daß wir dem Philosophen auf seinem Studien- und Bildungsgange gefolgt, daß wir ihm in das Innerste seiner stillen Gedanken- und Empfindungswege nachgegangen sind.

Was in der Wirklichkeit nicht ist, soll im Raum der Idee existiren. Die unreellen, von der Kraft der Dinge abgetrennten Begriffe der Deutschen sollen sich durch die eigne Energie und Gediegenheit des Denkens zu realen Begriffen und durch diese ihre Realisirung zu einer Welt von Begriffen gestalten. Die Reflexion soll das Ideal zur Darstellung bringen, welches durch die Praxis des deutschen Lebens verneint wird. Es soll ein Thun der Reflexion durchgesetzt werden, wodurch jene Kluft zwischen dem Allgemeinen und Besondern, zwischen Formalität und Realität sich fülle, welche durch die politische Handlungsweise innerhalb des deutschen Staates fortwährend erzeugt und erhalten wird. Durch das Denken soll jene schöne Zusammenstimmung zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen den Theilen und dem Ganzen hergestellt werden, wie sie in Poesie und Kunst, in Staat und Sitte des Alterthums Realität hatte. Durch das

Denken soll jenes die Gegensätze überwindende Leben, soll das Wesen der Liebe und das Wesen der Religion in Existenz gesetzt werden. Dasselbe scharfsichtige und sachliche, eindringliche und geschichtssinnige Denken, welches im Alterthum und in der christlichen Lehre das Ideal, in der deutschen Gegenwart die Negation dieses Ideals entdeckte, dasselbe Denken bewegt sich jetzt vom Saume des Hegel'schen Geistes in den Mittelpunkt desselben; es stürzt sich nunmehr auf dieses Ideal selbst, um dessen Gehalt zur absoluten Form für jeden Inhalt, für die gesammte Welt des Seins und Vorstellens zu machen. Verbündet mit dem Geiste einer besseren Zukunft, im stillen Einverständniß mit dem Genius der deutschen Dichtung, getragen von dem Wehen einer neuen Weltepoche, schwingt es sich über den unmittelbaren Boden des wirklichen Lebens unter seinen Füßen, ja über die selbsterkannten Grenzen alles Reflectirens hinaus, um eine Welt zu construiren, die eine Wirklichkeit nur unter dem Himmel von Hellas, eine Wahrheit nur in den Tiefen des gottanbetenden Gemüths ist. Den inneren Widerspruch und die Unmöglichkeit dieses Unternehmens kann nur die Kühnheit und die Weite der Conception verdecken. Nur die äußerste Anspannung der Denkkraft wird das spröde Medium der Reflexion fähig machen, daß es sich zu einem Kunstwerk des Erkennens gestalten lasse. Nur das Universum andrerseits wird weit genug sein, um die Dimensionen unabschätzbar zu machen, innerhalb deren alles Einzelsein als bezogene Theile eines schönen und lebendigen Kosmos erscheinen könne. Das ist die Geschichte und das ist der Charakter des Hegel'schen Systems. Ich nenne es ein Kunstwerk des Erkennens. Es will die Welt des Seins und Wissens nicht etwa kritisch zersetzen, sondern zu der Einheit eines schönen Ganzen zusammenfassen. Es will nicht etwa die Aporien des Erkennens aufdecken, nicht etwa die Grenzen, die Widersprüche und Antinomien in der Welt des Geistes sich klar machen, sondern im Gegentheil diese Verlegenheiten niederschlagen, diese Widersprüche schlichten. Es ist, sage ich, Darstellung des Universums als eines schönen, lebendigen Kosmos. Nach Weise der altgriechischen Philosophie will es zeigen, wie in der Welt als einem

Ganzen alle Theile sich dienend zu einer harmonischen Ordnung fügen. Es will das Weltall als einen großen Organismus vergegenwärtigen, in welchem alles Einzelleben todt zu sein aufhört und die Bedeutung eines lebendigen Organes bekömmt. Es will nachweisen, daß das Ganze ein unendliches All des Lebens ist, will zu diesem Zwecke in allem Endlichen die Endlichkeit aufzeigen und eben damit und darum die nothwendige Vervollständigung desselben zu unendlichem Leben darlegen.

Auf welchem Grunde nun zunächst war eine solche Darlegung möglich? Wie, zunächst, ist im Ganzen und Großen Ideal und Reflexion, Jedes zu seinem Rechte, Beides zu gegenseitiger Durchbringung zu bringen? Das Ideal fordert, daß das All in analoger Weise erblickt werde, wie es Platon und Aristoteles erblickten, als ein kreisförmig geschlossenes Ganze, als eine selige Gottheit. Die Reflexion dagegen fordert, daß gleichzeitig, und in und mit dieser unendlichen Geschlossenheit, die Endlichkeit, Getheiltheit, Gegensätzlichkeit zum Ausdruck gebracht werde. Und ebenso zweitens. Die religiöse Anschauung besteht in dem schlechthinigen Erhobensein über alle Getheiltheit, Einzelheit und Gegensätzlichkeit. Die denkende Betrachtung hinwiederum ist gerade auf das Festhalten des Einzelnen, auf das Grenzeziehen, das Unterschiedmachen angewiesen. Soll das System zu Stande kommen — soviel ist klar, — so muß die Fundamentalvorstellung die sein, daß das Ganze als Ganzes, daß es trotz seiner Geschlossenheit und trotz seiner Erhobenheit über den Gegensatz, zugleich doch von der Natur der Reflexion sei.

Solch' eine Grundvorstellung, auf welcher die Conception des ganzen Systems ruhe, wird nun dem Systematiker zunächst durch die Einbildungskraft suppeditirt werden müssen. Ist doch eine Vorstellung, wesentlich der hier gesuchten analog, schon durch die religiöse Phantasie des Christenthums gesetzt. Die über das Bewußtsein der Differenz triumphirende Gemüthsgewißheit der Versöhnung projicirt sich hier in der dogmatisch-mythischen Vorstellung von einem dreipersönlichen und doch einigen Gott, von dem Menschwerden Gottes und dem wieder Gottwerden des Menschen. Für das gebildetere Bewußtsein, welches an der

bunten mythischen und an der crassen dogmatischen Form dieser Vorstellung Anstoß nimmt, reducirt sich dieselbe zu der einfacheren Idee: das wahre Wesen des Absoluten und des göttlichen Weltplans ist die Liebe. In dem Begriff der Liebe, in der That, besitzt das christliche Denken einen die Empfindung der Einheit mit der Reflexion auf den Gegensatz vermittelnden Begriff. Auf diesen Begriff hatte einer unserer Dichter die Skizze einer Weltanschauung gegründet, welche die Natur als einen „unendlich getheilten Gott", diese Theilung als das Werk, die Wiedervereinigung und Rückkehr in Gott als die Aufgabe der Liebe darstellte. Vielleicht mit unter dem Einfluß der „Theosophie des Julius" hatte Hegel eben diesen Begriff zu wiederholten Malen analysirt. Auch er hatte die Liebe als diesen reflexiven Prozeß der Entäußerung und Entgegensetzung und wieder der Einigung und Rückkehr verstanden. Er hatte sie schon vor Langem ein Analogon der Vernunft genannt, und hätte sie mit gleichem Rechte nach Platonischem Vorgang ein Analogon des Schönen nennen dürfen. Es lag nahe, daß auch er ausdrücklich auf diesen Begriff sein ganzes System basirte und das allgemeine Weltwesen als den in sich zurückkehrenden Prozeß ewiger Liebe faßte. Und doch nein! Dieser Begriff konnte dem Dichter, er konnte unmöglich dem Philosophen genügen; er mochte wohl die Skizze eines Systems, nimmermehr ein in allen Theilen ausgeführtes Weltbild tragen. Nur im Gefühl und in der Praxis des Gemüths erfüllt sich dieser Begriff in's Unendliche: er kann für das Bedürfniß des sich explicirenden Denkens nur den Werth eines Bildes haben. Die Aufgabe Hegel's besteht darin, die unendlich getheilte und bestimmte Welt zu denken. Dieser Aufgabe und dem logischen Bedürfniß seines Kopfes entspricht daher die Vorstellungsform der Liebe noch so wenig wie die Figuren und Symbole der christlichen Dogmatik. Wenn mit dem Denken der Welt, wenn mit der Reflexion als Reflexion Ernst gemacht werden soll, so muß das Wesen des Absoluten in einer der denkenden Reflexion homogeneren Form ausgedrückt, so darf es nicht als Liebe, sondern muß tiefer und geistiger bestimmt werden.

Aus dem Hegel'schen Systementwurf selbst nun leuchtet eine nicht mißzuverstehende Andeutung durch, wem er für diese höhere und gemäßere Bestimmung verschuldet war. Wir wissen, daß er die Wissenschaftslehre wiederholt zu einem Gegenstande des eifrigsten Studiums gemacht hatte. Durch die Anschauung der Wissenschaftslehre führt uns, wie durch eine letzte Vorstufe, jener Systementwurf zu dem höchstgelegenen Punkte seiner eigenen, der Hegel'schen Weltanschauung hindurch. Zwar durchaus fern nämlich lag es Hegel, nach seiner objectiven Denkweise, die ganze Außenwelt mit Fichte zu einem bloßen Product und Abglanz des subjectiven Geistes herabzusetzen. Seine überwiegend theoretische Natur konnte sich unmöglich dazu verstehen, das Fertigwerden mit der Welt wie Fichte dem praktischen Vermögen des Geistes zuzuschieben. Das ästhetisch-religiöse Motiv endlich seiner eignen Weltauffassung stellte ihn in einen entscheidenden Gegensatz zu dem Fichte'schen Hängenbleiben in der Reflexion und zu der Ungeschlossenheit des Fichte'schen Weltbildes. Gerade in der Energie der Reflexion jedoch lag ein unschätzbarer Vorzug der Wissenschaftslehre. Niemals war die Qual des nie zu Ende kommenden Bestimmens und Bestimmtwerdens, nie die Lebendigkeit des gegen seine unvertilgbare Beschränkung ankämpfenden endlichen Geistes in schärferen Zügen gezeichnet worden. So scharf aber waren die Züge nur deshalb, weil sie auf dem untergebreiteten Grunde des jener Reflexion gegenüberstehenden Ideals aufgetragen waren. Mit ergreifender Anschaulichkeit und mit der eindrucksvollsten Kraft war jener Uract des menschlichen Selbstbewußtseins geschildert worden, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht. Er war geschildert worden als eine völlig substanzlose und formelle Thätigkeit, als eine Thätigkeit jedoch, deren Form ein genaues Analogon zu Demjenigen bildet, was in der Sphäre des Empfindens die Liebe ist. Das Ich ist ein aus sich selbst heraus- und in sich selbst zurückgehendes Handeln; es ist ein sich zur Einheit aufhebendes Entgegensetzen; es ist ein sich selbst Anderswerden und in diesem Anderswerden sich zu sich selbst unmittelbar Zurückfinden.

Im Alterthum war die fruchtbarste und geistreichste Welt-

ansicht dadurch entsprungen, daß sich die den Griechen natürliche künstlerisch-plastische Anschauung des Ergebnisses der Sokratischen Reflexionsphilosophie bemächtigte. Das Allgemeine, welches für Sokrates lediglich als das Ziel der subjectiven wissenschaftlichen Forschung gegolten hatte, wurde durch Platon objectivirt und zur Idee ausgestaltet. Wieder war, durch die Vertiefung in das griechische Alterthum, in einem modernen Philosophen die ästhetische Ansicht der Dinge lebendig geworden, und wieder bemächtigte sich diese ästhetische Ansicht der Ergebnisse des vorausgegangenen kritisch-reflectirenden Denkens, des Ertrages der Transscendentalphilosophie. Das von Fichte geschilderte Leben des subjectiven Geistes wurde von Hegel ähnlich behandelt wie der Sokratische Begriff von Platon; es wurde objectivirt, und dadurch, mittelst einer Anleihe bei dem Schatz der Religion und Poesie, mit Eins zugleich seiner Beschränktheit und Ziellosigkeit überhoben. Der in sich zurückkehrende Uract des menschlichen Selbstbewußtseins wurde hineingedichtet in das Leben des All. Die Aufgabe, um die es sich für Hegel handelte, war gelöst, wenn die in seinem Geist feststehende Anschauung von der geschlossenen Totalität des Universums verschmolzen wurde mit dem von Fichte dargelegten abstracten Schema des Selbstbewußtseins; sie war gelöst, im Princip gelöst, wenn das All als *sich selbst denkend* vorgestellt, wenn der Begriff der Liebe in den des *Geistes* übersetzt, wenn die schöne Totalität und das ewige Leben der Welt als „absoluter", d. h. nicht gebrochener, sondern geschlossener, nicht inhaltsloser, sondern erfüllter, nicht endlicher, sondern unendlicher Geist, und wenn dieser „absolute Geist" nun als in Ewigkeit begriffen in jenem Prozesse der Entäußerung und der Rückkehr in sich zur Darstellung gebracht wurde.

Das Absolute also „ist *Geist*" — ich habe damit das Wort genannt, welches für jetzt sowohl wie für alle späteren Stadien der Hegel'schen Philosophie die Inschrift und den Stempel seiner Weltanschauung bildete. „Das Absolute ist Geist," das war das Stichwort, womit er sieben Jahre später in der Vorrede zur Phänomenologie seine Philosophie in das Bewußtsein der Zeit einzuführen suchte. „Das Absolute ist

Geist," das war die Fassung, durch die es ihm möglich wurde, sein religiös-ästhetisches Ideal im Ganzen und Großen in die Reflexionsform eines logisch-metaphysischen Systems umzusetzen und ins Breite zu schlagen; dieser Gedanke war das Mittel zur Logisirung seiner Anschauung von der Welt als einem lebendigen Kosmos, war der medius terminus, über welchem seine Sehnsucht nach Schönheit, Harmonie und Totalität und sein ausgebildetes Verstandes- und Reflexionsbedürfniß sich die Hand reichten! „Das unendliche Leben," so schrieb er um die Zeit der Entstehung des Systems[2], „kann man einen Geist nennen, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, die die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte todte bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein blos Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist!" „Verständlicher für den Begriff Gottes als des Alllebens", sagt er ein andermal, „wäre der Ausdruck Liebe; aber Geist ist tiefer." So sagt er, und sofort geht er daran, für die Gesammtdarstellung des Alls mit diesem Begriffe Ernst zu machen. Wir sind auf dem Punkte angelangt, den Grundriß und die allgemeine Gliederung des Hegel'schen Systems zu verstehen.

Als Geist nämlich macht die lebendige Totalität des Alls die in sich kreisende Bewegung durch, welche das Wesen des Geistes ist. Das Erste mithin ist, daß sich der absolute Geist überhaupt constituirt. Er wird seiner einfachen Idee, seines Unterschiedes von dem Nicht-Geist-Sein inne. Er entspringt aus seinem Noch-nicht-sein, und sich noch nicht Gefundenhaben. Schon dieser Weg indeß des philosophirenden Denkens von dem noch nicht als Geist Erkannten zu der Idee des Geistes, d. h. der erste Theil des Systems, die Logik und Metaphysik, kann selbst nichts Andres sein, als Geistesverhalten des absoluten Geistes gegen sein eignes Werden. So wie er nur ist — und am Schlusse der Metaphysik ist er geworden — so ist er reflexives Beisichselbstsein, Bewegung der Rückkehr in sich. Das

Resultat und der Sinn der Logik und Metaphysik besteht mithin darin, daß der Geist *ist*, weil im letzten Grunde auch das seine Constituirung vermittelnde Andre er selbst war. Er schaut — dies liegt schon in seiner einfachen Idee — schlechthin nur sich, d. h. „nicht nur sich, als sich an, sondern auch das Andere als solches, als sich."

Hat sich aber so der Geist als Geist constituirt, so muß sich sein Sein auch realisiren. Der absolute Geist ist seiend nur als sich selbst erkennender Geist. Er *ist* nur, sofern er nach seiner Geistesnatur *für sich* ist. Wie er für uns durch den Verlauf der Metaphysik als reflexives Beisichselbstsein entsprang, so muß er auch für sich selbst diese Bewegung der Rückkehr in sich darstellen. Analog dem objectiven Momente in der Thathandlung des menschlichen Ich vergegenständlicht sich daher der absolute Geist; er setzt sich sich selbst als ein Andres, ein gegenständliches Leben gegenüber. Dies Anderswerden seiner selbst ist die Natur, und zwar, weil das Sichanderswerden des Geistes, die „in sich selbst geschlossene und lebendige" Natur. Der *zweite* Theil des Systems ist die *Naturphilosophie*.

Der Geist aber endlich erkennt diese Gegenständlichkeit als seine eigene und als sich selbst, genau nach der Analogie der Liebe, die sich in dem Fremden wiederfindet, genau nach der Grundform des menschlichen Ich, welches nur in der Rückwendung zum Ich dieses Ich als ein Sich zu setzen vermag. Der Geist wendet sich aus der Natur als seinem Anders zu sich als Geist zurück. Er ist im *dritten* Theile des Systems, in der *Geistesphilosophie*, der Geist, der „*als er zu sich* selbst kommt, und als ein solcher sich gefunden hat, dem der Geist selbst als Geist gegenübergetreten ist, der aus der Natur, als diesem Abfall der Unendlichkeit, als Sieger über einen Geist zu sich zurückkehrt und ebenso ewig zurückgekehrt ist".

Mit dieser Fundamentalvorstellung und der sich zunächst daraus ergebenden allgemeinsten Gliederung des Hegel'schen Systems indeß kennen wir in Wahrheit nur erst den äußeren Rahmen desselben. Es kann dem Unbefangenen vorerst schlechterdings nur als eine sinnreiche Fiction erscheinen, daß die Natur

das Sichandersswerden oder Sichobjectiviren des absoluten Geistes sei, als eine Fiction, die an sich vor der nichts voraus hat, welche die Natur zu dem Product und Object der unendlichen Liebe macht, als eins von den zahllosen möglichen idola theatri, von denen der Verfasser des Novum Organon sprach, — als eine Kosmopöie obenein, die sehr handgreiflich an dem von Bacon gerügten Fehler leidet, daß sie das Weltall ex analogia hominis statt ex analogia mundi betrachtet. Soll jene Fundamentalvorstellung für mehr als eine bloße Fiction gelten, soll sie mehr als nur eine neue, wenn auch präcise und geistreiche Formulirung des zu lösenden Problems sein, so muß sie bewiesen werden. Bewiesen aber wäre sie offenbar erst dann, wenn im Einzelnen die Probe gemacht wäre, daß alles Sein von der Reflexionsnatur des Geistes und dessenungeachtet zugleich von der Natur des Schönen und Lebendigen sei. Dadurch, um es anders zu sagen, daß das Universum als Geist bestimmt worden, ist die Möglichkeit, aber es ist weiter auch die Nothwendigkeit gesetzt, mit der scheidenden und theilenden Energie des Denkens in die Welt der Begriffe wie in die Welt des Seins so tief und vollständig wie möglich einzudringen. Dadurch, daß das Universum als absoluter, d. h. als lebendig-schöner, über alle Beschränktheit und Ziellosigkeit erhobener Geist bestimmt worden, ist jenem Denken die Aufgabe gestellt, sich auch im Einzelnen trotz alles Scheidens immer wieder zur Einheit, trotz alles Theilens immer wieder zur Totalität zurückzufinden. Dem Grundriß des Systems muß die Ausführung, der Ueberschrift des Werkes muß der Text entsprechen. Der Charakter, welchen, so scheint es, nur die Einbildungskraft dem Universum geliehen hat, muß durch die Mühe des detaillirenden Begreifens legitimirt, der Prozeß, in welchem sich angeblich das Ganze befindet, muß als ein dem menschlichen Erkennen auf allen Punkten durchsichtiger Prozeß dargelegt, muß durch den dem absoluten Geist bis in's Einzelne nach-denkenden Geist des Philosophen vor unseren Augen entfaltet und wiederholt werden.

Thatsächlich möglich ist nun eine solche Darlegung nur dadurch, daß dieselbe combinirende Einbildungskraft, die das Schema

des Ganzen suppeditirte, die beiden Geistesthätigkeiten fortwährend bindet und gleichzeitig in's Spiel setzt, aus deren Zusammenwirken die Aufgabe als Aufgabe entsprungen ist. Sie ist entsprungen aus dem Zusammenwirken eines scharfen, sogar grüblerischen Verstandes und einer stark ausgeprägten ästhetisch-religiösen Anschauung. Sie wird auch nur gelöst werden können durch das anhaltende und energische Ineinandergreifen von Denken und Anschauung, nur dadurch, daß das Wirken der Abstraction sich immer wieder zurückstürzt in die volle Empfindung des Concreten, daß die lebendige Empfindung und Anschauung sich immer wieder in die Reflexionsform hinüberhebt. So allein wird sich thatsächlich die Aufgabe lösen lassen. Nach der Natur des Hegel'schen Geistes indeß wird dieses thatsächliche Verfahren nicht rein hervortreten, sondern es wird sich hinter einem andern verstecken. Die eigentliche Stärke dieses Geistes liegt in der Zähigkeit seines Abstractionsvermögens, in der Unermüdlichkeit seines Reflectirens. Alle Last und alle Ehre wird mithin dem Thun des Verstandes zufallen. In That und Wahrheit wird es die Totalität des Gemüths sein, welche in der Ausmalung des Weltbildes energirt. Dem Vorgeben und Schein nach wird es eine Leistung des reinen Denkens oder des abstracten Verstandes sein.

Fassen wir es objectiver! Es handelt sich nunmehr darum, daß an jedem Punkte, und nicht blos im Ganzen, der an jedem Punkte zwischen dem Logischen und Lebendigen ausbrechende Kampf beschwichtigt werde. Wie anders wird dies möglich sein, als durch eine Reihe von Compromissen? Das Logische, offenbar, wird überall abgestumpft und umgebogen werden müssen, das Lebendige, umgekehrt, wird sich überall dem Logischen bis auf einen gewissen Grad accommodiren müssen. Nur mit zerbrochenen Gliedern zwar wird das schöne Leben des Alls in der Reflexionsform erscheinen: allein die Reflexion wird ihrerseits möglichst lebendig, sie wird elastische, oder dialektische Reflexion sein. Die Aufgabe — nicht unähnlich der der Quadratur des Cirkels — wird offenbar gelöst, soweit sie überhaupt lösbar ist, wenn alle einzelnen Bestimmtheiten einerseits zwar als diese

bestimmten, einzelnen, begränzten, andrerseits jedoch und zugleich mit beständigem Hinblick auf das schöne und lebendige Ganze aufgefaßt werden, welches aus ihnen allen zu Stande kommen und, als „Geist", in ihnen allen fortwährend gegenwärtig sein soll. Gelöst wird die Aufgabe, wenn alle Theilbestimmtheiten des Alls als in andere Theilbestimmtheiten übergehend, und stetig zu ihnen fortschreitend dargestellt werden. Sie wird gelöst, wenn jedes Einzelne auf ein anderes Einzelne hinweist, wenn aufgezeigt wird, daß Jedes anders als jedes Andere, aber doch zugleich irgendwie mit ihm vermittelt, irgendwie in Beziehung zu ihm ist. Sie wird gelöst endlich, wenn zwar einerseits von aller Realität nur der Begriff abgeschöpft, andrerseits aber jeder Begriff wieder irgendwie realisirt wird. Alle diese Vornahmen, das Vergeistigen und Verlebendigen, das In-Bezug-Setzen und Ergänzen, das Totalisiren und Realisiren, alle diese Vornahmen sind uns aus früheren Erklärungen Hegel's über seine im Innersten ihn bewegenden Tendenzen nach ihrem eigensten Sinn geläufig. Sie drücken das eigentliche Geheimniß seiner Begriffsbehandlung aus. Sie finden sich sämmtlich in seinem nunmehrigen Systementwurf wieder. Sie finden sich hier wieder, aber sie verstecken sich und müssen sich verstecken unter abstracten Formen. Sie müssen in letzter Instanz, da es doch ein philosophisches System ist, was sich herstellen soll, als logisch-verständiges Thun erscheinen. Diesem logisch-verständigen Thun endlich ist ganz bestimmt sein allgemeines Gesetz vorgezeichnet. Durch alle jene Vornahmen kann sich nur die für das Ganze aufgestellte Formel expliciren, die Formel: Alles, was ist, ist der Prozeß des absoluten Geistes. Das abstracte Schema folglich, welches jenes Verlebendigen und Verbinden, jenes Totalisiren und Realisiren beherrscht, wird immer das Schema des absoluten Geistes sein. Alle im Einzelnen zu schließenden Compromisse zwischen dem Logischen und Lebendigen werden in der Sprache der Logik abgefaßt, und sie werden eben so viele Variationen des in die Idee des absoluten Geistes zusammengedrängten Grundvertrags für die logisch-lebendige Auffassung des Universums sein. Ein Begriff „realisirt" sich nach Hegel dadurch, daß das,

was in ihm gesetzt ist, als ein Differentes auseinandertritt und durch die Differenz zu einer neuen Einheit hindurchgeht. Eine Begriffssphäre schließt sich dadurch zur „Totalität", daß das, was ihre ursprüngliche Bestimmtheit ausmachte, „in sich zurückkehrt", daß sie nicht blos diese ursprüngliche Bestimmtheit, sondern „diese, wie sie das Gegentheil ihrer selbst, und aus diesem wieder sie selbst geworden ist". Alles „Beziehen" und „Ergänzen" der Theilmomente vollzieht sich durch „die Bewegung des Entgegensetzens oder Anderswerdens und des Anderswerdens dieses Anders oder des Aufhebens des Gegensatzes selbst". Alle Momente des Geistes, — um den Philosophen ganz sich selbst auslegen zu lassen — müssen zwar als einzelne erscheinen; aber „die Natur des absoluten Geistes ist in ihnen allen"; sie dürfen daher nicht schlechthin als einzelne fixirt und erstarrend gefaßt werden, „sondern jedes in ihm selbst die absolute Unendlichkeit und den Kreislauf der Momente in sich darstellend, so daß keines ruht und feststeht, sondern absolut sich bewegt und verändert, aber so, daß sein Anderswerden die Erzeugung des Entgegengesetzten ist, jedoch umgekehrt ebenso es selbst immer aus diesem auf gleiche Weise hervorgeht, beide in dem allgemeinen Elemente des Bestehens, so daß jedes in seinem Anderswerden zugleich ist und in seinem Sein zugleich vergeht."

Halten wir einen Augenblick inne; denn wir haben das zweite entscheidende Wort für das zusammengesetzte Räthsel der Hegel'schen Philosophie, den zweiten Schlüssel zum Verständniß ihrer inneren Textur in die Hand bekommen. Das erste Wort war: der schöne Kosmos ist im Ganzen der reflexive Prozeß des Geistes: das Absolute ist Geist. Das zweite, wichtigere Wort ist: der schöne Kosmos ist ebendeshalb im Einzelnen derselbe, sich stets wiederholende Prozeß, ein Uebergang, ein Fortgetriebenwerden von Bestimmung zu Bestimmung, eine in sich zurückkehrende, zum Ganzen sich allmälig vollendende Dialektik: das Absolute ist unendlich dialektisch. Und ich bezeichne mit diesem letzten Worte den wunderbar eigenthümlichen Charakter und zugleich den durchschlagenden Grund der tiefen und nachhaltigen Wirkung dieser Philosophie. Unter einem abstracten

Schema sich versteckende, unter Voranstellung einer metaphysischen Formel für das Universum sich Autorität verschaffende und systematisirend sich in Alles eindrängende Aesthetisirung und Verlebendigung der Logik —: darauf zumeist basirt sich diese Wirkung. Diese Philosophie ist eine durchgeführte Revolution der Begriffsbehandlung. Sie proclamirt, daß „das Bestimmte als solches kein anderes Wesen hat, als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist", daß „Alles, was ist, ein Vermitteltes ist". Sie setzt durch ihre Dialektik die bis dahin für starr und fest geltenden Bestimmungen in Fluß und Bewegung. Sie wühlt damit den ganzen Boden des Denkens um, und sie erzeugt hierdurch neben der edlen Frucht einer wunderbar das Erkennen und dessen Objecte belebenden Denkgewandtheit zugleich die giftige Frucht einer gewissen- und haltlosen Sophistik.

Doch ich führe Sie jetzt weder zu den Consequenzen dieser Dialektik, noch zu deren durchgebildeteren späteren Gestalt. Meine bisherige Beschreibung und Analyse galt durchaus ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform. Dieselbe wird uns noch verständlicher und anschaulicher werden, und ihre Charakteristik wird sich ergänzen, wenn wir demnächst das dialektische Thun im Acte seiner Thätigkeit selbst belauschen und ebendamit, am Leitfaden des Hegel'schen Manuscripts, in die speciellere Gliederung des Systems uns hineinbegeben.

Leider läßt uns dies Manuscript in seiner fragmentarischen Beschaffenheit nicht mit zweifelloser Bestimmtheit erkennen, von welchem ersten Punkte unser Dialektiker ausging und wie er diesen Anfang motivirte. Er wird ausgegangen sein von dem, was ihm als eine einfachste Grundbestimmung des Universums erschien. Diese Grundbestimmung mußte am weitesten von der höchsten Bestimmung abliegen, daß das Universum „absoluter Geist" sei. Sie mußte sich als der abstracteste und damit scheinbar härteste, unlebendigste Begriff darstellen. Sie mußte nichtsdestoweniger in sich selbst eine erste Möglichkeit dialektischen Fortschritts enthalten. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß er eine solche Grundbestimmung in dem Begriff der „einfachen Beziehung" fand, und es ist möglich, daß er diesen Begriff gleichzeitig mit

dem Namen „Sein" bezeichnete. Im Ganzen befinden wir uns zu Anfang des Manuscripts in der Sphäre der „Qualität", welche somit das erste größere Begriffsganze des Systems bildete. Wir sehen uns mitten in eine kritische Analyse des Begriffs der „Grenze" versetzt, als desjenigen Begriffs, der aus der Sphäre der Qualität in die Sphäre der „Quantität" überführe. Es wird gezeigt, daß die Grenze den Begriff der Qualität ausdrücke, daß in ihr die Qualität dasjenige werde, „was sie ihrem absoluten Wesen nach ist, was sie aber ihrem gesetzten Wesen nach nicht sein soll". Qualität nämlich sei Beziehen auf sich selbst; in der Grenze zeige sich, daß dies Beziehen auf sich zugleich Beziehen auf Andres sei; es zeige sich eben damit, daß die Qualität vielmehr Quantität sei.

Ich erspare mir den Nachweis, daß gleich hier, ebenso wie im Folgenden, alle die innerlichen und realen sowohl wie die mehr formalistischen Motive der Hegel'schen Dialektik, die wir uns deutlich gemacht haben, beisammen sind. Gleich hier jedoch empfangen wir auch auf das Bestimmteste den Eindruck der alle diese Motive setzenden, tragenden und lebendig über sie übergreifenden Energie des Hegel'schen Philosophirens, den Eindruck der Gesammtphysiognomie seines geistigen Arbeitens. Bacon forderte, daß die Natur nicht sowohl durch das sinnliche Feuer, als durch das Feuer des Geistes zersetzt werde, damit sie zur Offenbarung ihres verborgenen Wesens und ihres inneren Zusammenhanges gezwungen werde. Es sind die Denkbestimmungen, welche hier durch das Feuer des Geistes zersetzt, geschmolzen, und dadurch nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit, ihrer geheimen Kraft und ihrer gegenseitigen Affinität erschlossen werden. Wie die abstractesten Begriffe sowohl sprachlich, wie nach ihrem Gebrauchswerth, die Erinnerung an ihr Werden aus der lebendigen Empfindung des Wirklichen in sich bewahren, so hat der Hegel'sche Scharfsinn, in seinem Rücken gleichsam, eine Ahnung dieses Wirklichen und Lebendigen, das er daher durch seine scheinbar abstracteste Analyse wieder wach ruft. Der Hegel'sche Verstand ist, wie wir ihn schon geschichtlichen Erscheinungen gegenüber fanden, ein sinniger, von dem Instinct für das Concrete, auch für das im Abstracten

latitirende Concrete begleiteter und geleiteter Verstand. Gerade dadurch gelingt es ihm, diejenigen Fäden aus den Begriffen herauszuzupfen, durch die sie sich zu anderen Begriffen fortspinnen lassen; gerade dadurch gelingt es ihm, unter dem Scheine einer gleichsam bloß mechanischen Zersetzung der Kategorien, dieselben geschmeidig und übergangsfähig zu machen.

Solcher Behandlung wird nun alsbald auch die Kategorie der Quantität unterworfen, aus dieser durch die Momente des Eins, der Vielheit und der Allheit zum Begriff des „Quantum" fortgeschritten und hier dialektisch das Wesen der continuirlichen und discreten Größe, des Grades, der Zahl auseinandergelegt. Mit der vierten an dieser Stelle sich ergebenden Hauptkategorie, mit der Kategorie der „Unendlichkeit", ist ein erster Höhepunkt der dialektischen Entwickelung erreicht. Es ist die „einfache Beziehung", die bis dahin analysirt worden und die all' jenen Reichthum von Bestimmungen aus sich herausgestellt hat. „Erst als Unendlichkeit aber", sagt Hegel, „setzt sich die einfache Beziehung selbst als das, was sie ihrem Wesen nach ist". Das Dialektische der Momente der einfachen Beziehung sei bisher nur unsre Reflexion gewesen: die Unendlichkeit sei nichts Andres, als daß ebendies nunmehr als die eigne Reflexion der einfachen Beziehung in sich selbst auftrete.

Derselben Unterscheidung zwischen dem, was unsre Reflexion und was die Reflexion der Sache in sich selbst sei, begegnen wir auch im Folgenden häufig. Es ist jedoch klar, daß es eine falsche Subtilität sein würde, wenn wir darin mehr als eine von den vielen formalistischen Wendungen und Hülfslinien der nur erst am Anfang ihrer Ausbildung stehenden Hegel'schen Systematik sehen wollten. Der letzten Meinung des Systems nach kann die Dialektik der Begriffe an jedem Punkte nur die Selbstreflexion der Sache und gleichzeitig die Reflexion des Philosophen sein, denn in ihnen allen ist ja „die Natur des absoluten Geistes", die Nothwendigkeit des sich in sich selbst Reflectirens. Sollte jene Unterscheidung ernster genommen werden, so könnte höchstens die ganze dialektische Bewegung innerhalb der Logik und Metaphysik bis zur förmlichen Constituirung des absoluten

Geistes, als blos unsere Reflexion aufgefaßt werden. Allein die Wahrheit ist, daß jene Unterscheidung nur das mehr oder minder deutliche Hervortreten und Hereinscheinen des absoluten Geistes in das, was der Sache nach ganz und gar seine eignen Momente sind, ausdrücken kann. Die Wahrheit ist, daß das Fortschreiten mittelst dieser Unterscheidung identisch ist mit dem, was richtiger und bedeutsamer sonst und nebenher als Totalisiren oder als Realisiren eines Begriffs bezeichnet wird. Die Wahrheit endlich ist, daß wir es hier mit einer charakteristischen Eigenthümlichkeit gerade dieser ältesten Form des Systems zu thun haben. Und sie rührt daher, diese Eigenthümlichkeit, daß die mit den ersten Grundlagen des Systems nothwendig gesetzte Identität des philosophirenden und des absoluten, sich selbst entfaltenden Geistes, für jetzt noch nicht ausdrücklich in den Vordergrund getreten war. In Beziehung auf die Frage über die Möglichkeit eines „absoluten Erkennens des Absoluten" oder über das Zusammenfallen des philosophischen Wissens und seines Inhalts verhält sich der Frankfurter Systementwurf noch in einer gewissen Unbefangenheit und Inconsistenz. Ganz versenkt in die allgemeine Idee des Systems und in das Geschäft der Dialektik spielt Hegel noch unbesorgt mit jener Unterscheidung, die einen reellen Werth nicht in Anspruch nehmen kann und die, wenn sie auch ihrer Bequemlichkeit und ihres relativen guten Sinns wegen nie ganz verschwand, doch wesentlich zurücktreten mußte, nachdem sie in einer spätern Periode durch die umständliche Beweisführung der Phänomenologie als eine bloße Scheinunterscheidung ein für allemal war dargestellt worden.

Eigenthümlich freilich der gegenwärtigen ältesten Form des Systems war schon die Gruppirung der bisherigen Kategorien, wenn wir sie mit der späteren Hegel'schen Logik vergleichen. Noch eigenthümlicher, noch abweichender von Letzterer erscheint dieselbe im Folgenden. Wir mögen nämlich vorstellen, daß die bisherigen vier Hauptkategorien: Qualität, Quantität, Quantum und Unendlichkeit unter der Gesammtüberschrift „Beziehung" zusammengruppirt waren. Die Wahrheit der Unendlichkeit soll nun „das Verhältniß" sein. „Das Verhältniß", so lautet die

zweite Gesammtüberschrift. Dieses aber ist nach seiner unmittelbaren Begriffsbestimmtheit „Verhältniß des Seins“, und zwar erstens — durch Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit hindurchverlaufend — Substantialitätsverhältniß, zweitens Causalitätsverhältniß und drittens Verhältniß der Wechselwirkung. Durch letzteres wird der Uebergang in das „Verhältniß des Denkens“ oder das Verhältniß von Allgemeinem und Besonderem vermittelt. Die einfachste Form dieses Verhältnisses ist der bestimmte Begriff. Die Realität des Begriffs ist das Urtheil. Die Dialektik des Urtheils, wie sie sich durch die verschiedenen Urtheilsformen hindurch vollzieht[3], besteht im Werden des Urtheils zum Schluß. Mit der so vollendeten Realisirung des Begriffs ist zugleich das Verhältniß des Seins wie das des Denkens gleichgesetzt. Die Gleichheit beider Verhältnisse aber soll die in sich zurückgekehrte „Beziehung“ sein, und sofort wird diese unter der dritten Gesammtüberschrift: „Proportion“ behandelt. Wir erfahren, was Hegel unter dieser Bezeichnung verstand, wenn wir hören, daß ihr Begriff zunächst in der Definition seinen Ausdruck habe, daß die Definition sich in der Eintheilung verwirkliche, daß im Beweise endlich die Theilung der Construction zur Einheit der Definition zurückgeführt werde. Das beweisende Erkennen also ist der höchste Ausdruck für den Begriff der „Proportion“. Es ist zugleich der letzte die ganze Logik abschließende und gipfelnde Begriff. Wiederum heißt es, daß alles bisherige Uebergehen des Begriffs in sein Anderswerden und die Zurücknahme dieses Anderswerdens unsere Reflexion gewesen sei, daß nun dagegen „die Reflexion sich selbst beschreibe“. Und zwar wird diesmal diese Unterscheidung von unserem Systematiker nachdrücklicher urgirt. Sie begünstigt den Schein, als ob nun erst die Form der Reflexion und deren Inhalt identisch gefaßt werden dürfe. Diese Auffassung ist es, welche für jetzt die Logik und die Metaphysik als zwei geschiedene Wissenschaften auftreten läßt. Beim Erkennen angelangt, ist die Logik, „welche die Form bis zu ihrer absoluten Concretion construirte“, an ihrem Ende angelangt. „Das Erkennen“, heißt es, „als dieses Ansich, das sich aller Beziehung auf Anderes entzogen,

und dessen Momente selbst Totalitäten, in sich Reflectirte sind, ist nicht mehr Gegenstand der Logik, sondern der Metaphysik".

Das Gemachte und nur formalistisch Motivirte dieser Theilung, einer Theilung, welche später, zugleich mit der Unterscheidung zwischen subjectiver Reflexion und Reflexion der Sache selbst, vor der durchdringenden Idee des ganzen Systems weichen mußte, tritt noch schlagender hervor, wenn wir weiter die seltsame Gliederung und die Dialektik des Inhalts der „Metaphysik" in's Auge fassen. Wir haben es in ihr mit der Realisirung des Erkennens, mit dem Erkennen zu thun, „welches Erkennen wird". Als „an sich seiend" soll es zunächst das Aufheben der Logik sein. Es setze also, wird gesagt, die Momente seiner Reflexion als undialektisch, als nicht vielleicht verschwindend, sondern als bleibend, es mache aus diesen Momenten absolute Grundsätze und erscheine demnach zuerst als „System von Grundsätzen". Es ist der dialektische Fortschritt vom Satz der Identität zum Satz des ausgeschlossenen Dritten und vom Satz des ausgeschlossenen Dritten zum Satz des zureichenden Grundes, was nach der Darstellung Hegel's den Inhalt dieses Systems der Grundsätze — des ersten Theils der Metaphysik ausmacht. Auf die seltsamste und gewaltsamste Weise wird von hier der Uebergang zu deren zweitem Theil, der „Metaphysik der Objectivität" gemacht. Ohne Mühe verstehen wir dabei aus der Anlage des Ganzen, daß beim Grunde nicht stehen geblieben werden dürfe, sondern daß auch dieser wieder „sich realisiren", sich „seine reale Totalität" geben müsse; aber wir erstaunen billiger Weise, wenn als der Anfang dieser Realisirung der Begriff der Seele bezeichnet wird; unser Erstaunen wächst, wenn als die Wahrheit des Begriffs der Seele der Begriff der Welt eingeführt wird; nur mit Mühe folgen wir den unter diesem Capitel abgehandelten krausen Auseinandersetzungen über das Ineinssein von Freiheit und Nothwendigkeit, über die Auffassung der Welt als Monadensystem und als Gattungsprozeß, und wir finden endlich an uns geläufigeren Vorstellungen nur erst da wieder einen Anhalt, wo die Dialektik vom Begriff der Gattung zum Begriff Gottes oder des höchsten Wesens, „als der absoluten Gattung, welche Reflexion

in sich selbst ist," den Uebergang macht. Sie macht aber von hier aus unmittelbar wieder den Uebergang zum dritten Theil der Metaphysik, zu der „Metaphysik der Subjectivität"; denn das absolute Wesen als absolut einfache Reflexion in sich selbst, nach seiner Wahrheit gefaßt, sei nichts Andres als das Ich als Intelligenz. Die Wahrheit aber des intelligenten Ich — mit diesen Ausführungen schließt die Metaphysik — ist das praktische Ich, das realisirte praktische Ich endlich ist der absolute Geist, in ihm ist ebendeshalb das Erkennen realisirt und das Absolute als das, was es in Wahrheit ist, seiner reinen Idee nach, constituirt.

Niemand nun, denke ich, wird sich durch die allgemeine Tendenz dieses Systems, die Begriffe zu realisiren und zu verlebendigen, soweit bestechen, Niemand durch den methodischen Formalismus, der dazu aufgeboten wird, soweit imponiren lassen, um jede Frage über die innere Richtigkeit gerade dieser Anordnung der Begriffe und Begriffsgruppen, gerade dieser Verbindung von Bestimmung mit Bestimmung zu unterdrücken. Zwar, wie Lessing sagt, einen kühnen und behenden Mann trägt auch wohl eine morsche Leiter. Allein, wie kühn und behende unser Dialektiker sei: er selbst strebt nach einer ganz andern Anerkennung seiner dialektischen Darstellung. Gerade darauf legt er alles Gewicht, daß mit unbedingter Nothwendigkeit von dem einen Gliede zu eben diesem anderen Gliede übergegangen werden müsse. Er selbst glaubt fest, daß die Realität der einen Bestimmung schlechterdings nur in eben dieser anderen Bestimmung enthalten sei. Die Leiter mithin, die ihn so sicher zum „absoluten Geist" hinaufträgt, ist auch wohl so morsch nicht, wie sie aussieht. Morsch ist am Ende nur ihre hölzerne Bekleidung, und hinter derselben ist ein eisernes Gerippe verborgen. Und mich dünkt: deutlich genug kömmt dasselbe dort und wieder dort zum Vorschein. Wie seltsam die Gliederung dieses Systems, wie gezwungen die Entwickelung der einen aus der anderen Bestimmung erscheinen mag: man müßte sehr blind sein, um den Leitfaden zu verkennen, durch welchen die angebliche Nothwendigkeit dialektischen Fortschritts eine thatsächliche Berechtigung erhält. Sie erhält eine solche Berech-

tigung durch die Geschichte der vorhegel'schen Philosophie. Ausdrücklich wendet sich unser Dialektiker in einzelnen polemischen Excursen bald gegen Kant und Hume, bald gegen Fichte und Schelling. Selbst diese ausdrückliche Polemik indeß lehnt sich immer ganz eng an seine positiven Ausführungen an, und verschmilzt fast mit der Dialektik der Kategorien. Mehr jedoch. Gerade in den zuletzt dargelegten Partien nährt sich diese logische Dialektik geradezu von der factischen Dialektik des geschichtlichen Verlaufs und Inhalts der jüngsten Philosophie. Es ist augenscheinlich — darum nicht weniger augenscheinlich, weil es nicht ausgesprochen wird — der Stoff und der Zusammenhang der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, der in dem „System der Grundsätze" und in der „Metaphysik der Objectivität" kritisirt wird. Es ist die Fichte'sche Wissenschaftslehre, die wir nach ihrem theoretischen und praktischen Theile unter dem Titel der „Metaphysik der Subjectivität" wiedererkennen. Kant hatte bekanntlich keine eigene Metaphysik: er prägte die Wolff'sche zu einer Metaphysik der Aufgaben um. Er hatte dagegen eine eigene, von der gewöhnlichen unterschiedene, eine sogenannte transscendentale Logik. In dieser transscendentalen Logik deducirte er die Kategorien der Quantität und der Qualität, die Relationsbegriffe der Substantialität, der Causalität und der Wechselwirkung, die Modalitätsbegriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit. Auch in der Kritik der reinen Vernunft folgte auf die Deduction der Kategorien ein „System der Grundsätze", auf das System der Grundsätze die dialektische Kritik der bisherigen Metaphysik. Da haben wir den Grundriß, den sehr modificirten Grundriß freilich, auch der Hegel'schen Logik und Metaphysik. Dies neue System will die Begriffe „realisiren". So, in der That, thut es. Stellen wir uns vor, daß schon jetzt Hegel die Geschichte der Philosophie zum ausdrücklichen Gegenstand einer eingehenden Betrachtung gemacht hätte. Kein Zweifel, daß er sich in die verschiedenen Systeme, in ihre Meinung, ihren Zusammenhang, ihre Aufeinanderfolge so lebendig hineingesonnen haben würde, wie wir ihn z. B. in die Ursprungsgeschichte des Christenthums und die Lehraussprüche des Nazareners

sich einsinnen sahen. Sie würde, beiläufig gesagt, besser geworden sein, diese Geschichte, als sie nachmals wurde, zu einer Zeit, da sein historischer Sinn bereits unter der Herrschaft seines philosophischen Systems stand. Wie dem jedoch sei: dieses System selbst kam unter dem starken Einfluß jenes historischen Sinnes zu Stande. Dieser Sinn gerade ließ ihn jetzt die Kategorien und die Ideen wesentlich so fassen, wie sie im geschichtlichen Verlauf des deutschen philosophischen Denkens gefaßt worden waren. Dieser Sinn gerade öffnete ihm das Auge für diejenigen Beziehungen der Kategorien und Ideen unter einander, die schon Kant oder Leibnitz geltend gemacht, die Kant vom Wolff'schen Dogmatismus zum Kriticismus, und die Fichte von der ehemaligen objectiven zu seiner subjectiven Metaphysik hinübergetrieben hatten. Hegel „realisirte" in seinem System die Begriffe in Wahrheit auf die verschiedenste Weise. Er realisirte sie nicht am wenigsten noch am schlechtesten dadurch, daß er ihre farblose abstracte Beschaffenheit durch die Farbe ihres geschichtlichen Werthes veränderte. Auf die verschiedenste Weise, ebenso, machte er sie flüssig und übergangsfähig. Die eine dieser Weisen, nicht die schlechteste abermals, bestand darin, daß er sie in den Strom der geschichtlichen Entwickelung hineintauchte. Die Begriffe, so hätte er nach dieser Rücksicht sagen können, sind in Wahrheit so, wie sie in einer bestimmten Zeit verstanden wurden, und sie werden in Wahrheit zu dem, wozu sie bei'm geschichtlichen Uebergang von System zu System wurden.

Noch viel mehr freilich als dieser historische Hintergrund der die Begriffe „realisirenden" Dialektik verstecken sich hinter deren Formalismus die verschiedenen anderen Weisen, als ebensoviele andere concrete Unterlagen des von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitenden Reflectirens. Ich habe im Allgemeinen das geistige Verfahren, durch welches diese Dialektik getragen wird, bereits charakterisirt. Der Verstand, indem er rein als Verstand zu operiren scheint, ist oftmals von einer richtigen Ahnung für die in die Anschauung zurückreichenden Wurzeln der Begriffe begleitet, und entdeckt daher richtig, wie sich dort diese Wurzeln verschlingen. Ebenso oft jedoch, von dieser Ahnung im

Stich gelassen, gedrängt durch die nackte Nothwendigkeit, überzugehen und fortzuschreiten, schlägt er die Begriffe so dünn, daß ihr „Realisiren“ gerade im Gegentheil nur ein Vernichten ihrer vollen Qualität ist. In der dünnen Luft der Abstraction wird alsdann die wahre Bestimmtheit des Begriffs unsichtbar, und im Moment seines Verschwindens wird ihm ein anderer, zunächst ebenso unbestimmter und unerkennbarer untergeschoben. Abwechselnd, je nach Bedarf und Vermögen, zieht die Reflexion aus der in Wahrheit alle Bestimmtheiten gemeinsam tragenden und sie flüssig verbindenden Anschauung und Empfindung, aus dem Boden der Wirklichkeit ihre Nahrung, und schleift sie dann wieder die Bestimmtheiten dergestalt ab, daß diese ihrer Verwandlung keinen Widerstand entgegensetzen können. Die Beziehungen, um es anders zu sagen, durch welche die „Momente des absoluten Geistes“ ineinandergeschient werden, sind bald tiefere, bald oberflächlichere, bald objectiv berechtigte, bald nur subjectiv durch das Spiel einer geistreichen Ideenassociation motivirte.

Ueberall nun, auch wo dies Letztre eintritt, die Fährte dieser Dialektik zu verfolgen, wäre endlos. Nehmen Sie jedoch beispielsweise den Uebergang vom „Verhältniß des Seins“ zum „Verhältniß des Denkens“. Die höchste Erscheinungsform jenes soll das Verhältniß der Wechselwirkung, die ursprünglichste Erscheinungsform dieses der bestimmte Begriff sein. Von jenem soll übergegangen werden zu diesem. Dieses Uebergehn soll ein Uebergehn der einen Bestimmtheit zur anderen als deren „Realität“ sein. Dieses Realwerden soll nach der Form des Prozesses des absoluten Geistes, nach der Form also des „Anderswerdens und der Rückkehr aus dem Anders“ vor sich gehn. Wie verläuft die Deduction? Im Verhältniß der Wechselwirkung sind Entgegengesetzte seiend. Jede der entgegengesetzten Substanzen ist aber in Beziehung auf die andre zugleich activ und passiv. Die gedoppelte Thätigkeit beider ist nur der Ausdruck davon, daß auf gleiche Weise jede von beiden aufgehoben, daß Beide in die Ruhe des Gleichgewichts gesetzt werden. Aufs Sinnigste wird von Hegel dieses Geschehen beschrieben und im Getriebe der Natur dargelegt. Es wird geschildert, wie hier die Linie des Entstehens

und Vergehens in's Unendliche vorwärts und rückwärts fortgeht, wie hier ebenso unendlich viele Theilungs- und Ausgangspunkte sind, wie die Wirklichkeit durch diese unendliche Verwirrung und Durchkreuzung des Entstehens und Vergehens zu dem entstehenden und darin zugleich vergehenden Sein der Substanzen wird. Sofort jedoch wird die Schilderung dieser Lebendigkeit in eine abstracte Summe zusammengedrängt. Nur so nämlich läßt sich, mittelst des Gewahrwerdens einer geistreichen Analogie, das gegenseitige Aufeinanderwirken und Durcheinanderleiben entgegengesetzter Substanzen in seine „Wahrheit", in den Begriff des Begriffs, d. h. in das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern umtauschen. Die Wahrheit des Verhältnisses der Wechselwirkung, heißt es nunmehr, ist „ein erfülltes Einssein der entgegengesetzten Bestimmtheiten und in diesem Aufgehobensein zugleich ein Gesetztsein derselben als Aufgehobener. Es ist aber damit das Gegentheil seiner selbst geworden: denn in seinem ursprünglichen Begriff waren die Entgegengesetzten seiende". So ist es, negativ, das Fallenlassen der charakteristischen Eigenthümlichkeit der Wechselwirkung, daß sie das Verhalten von Seienden ist, und, positiv, die Aufmerksamkeit auf das Einssein von Entgegengesetzten, es ist das einseitige Reflectiren auf den abstractesten Zug von Aehnlichkeit zwischen jenem Verhältniß und dem Verhältniß, in welchem im bestimmten Begriff Allgemeines und Besondres zu einander stehen, wodurch die Dialektik die ehrliche Meinung Kant's zu Schanden macht, daß der Begriff sich in das Sein zwar hineinzieht, aber es nimmer erschöpft. Auch der Begriff ist das „sich selbst gleiche Einssein von Entgegengesetzten", das an den Tag Treten des in dem Geschehn der Wechselwirkung Verborgenen: — an diesem dünnen Faden hängt der Uebergang von den ontologischen zu den logischen Bestimmungen!

Ist es aber so in der Logik und Metaphysik, so ist begreiflicherweise das Wechselspiel von sinniger Vertiefung in das Concrete und von abstract logischer Grübelei noch viel lebendiger und greller in der Naturphilosophie. Alternirend greift die Reflexion der Phantasie, und die Phantasie der Reflexion unter die Arme. Aus den subtilsten Begriffskünsteleien und den verwegensten

Einbildungen webt sich hier die Dialektik zusammen — mit der Prätension, natürlich, nichts Geringeres als den Prozeß des absoluten Geistes, das wahrste und eigenste Leben der Natur, den nothwendigen Zusammenhang ihrer Bestimmtheiten, deren Aufhebung und Vollendung zum Ganzen darzustellen. Es ist das Werden des Erkennens zum Selbsterkennen, was in der Natur, dem absoluten Geiste, der „sich Anderes ist", vor sich geht. Um als „lebendiger Gott" zu sein, so heißt es in unserem Manuscript, muß der absolute Geist als das Andre seiner selbst, ebenso absolut sich selbst gleich sein. Er ist dies zunächst als „ruhiger bestimmungsloser seliger Geist", als reine unbewegte Ruhe, als der absolute Grund und das Wesen aller Dinge, — als der „Aether" oder die absolute Materie. Als Einheit des Sichselbstgleichen und Unendlichen erkennt sich der Aether. Er legt sein Wesen für sich selbst aus. Er spricht sich in sich selbst zu sich selbst aus, und dies Sprechen „ist die Articulation der Töne der Unendlichkeit, die, vernommen vom Sichselbstgleichen, die absolute Melodie und Harmonie des Universums ist". Die erste „Contraction der Gediegenheit des Aethers", sein „erstes schrankenloses unarticulirtes Wort" ist das Eins des Sterns und die totalitätslose Quantität der Sternenmenge. Die Momente aber des unmittelbar als wahrhaft unendlich sich aufschließenden Aethers sind Raum und Zeit, welche, dialektisch in einander übergehend, sich als Bewegung realisiren. Der Aether ist wesentlich Bewegung, die realisirte Bewegung aber das „System der Sonne". Mit der Exposition dieses Systems als der Einheit der vier Formen der erscheinenden Bewegung schließt Hegel den ersten Theil der Naturphilosophie, dem er daher im Ganzen die Ueberschrift „System der Sonne" giebt. Es folgt der zweite Theil unter der Ueberschrift „Irdisches System". Die totale Realisirung der Bewegung nämlich ist das Gegentheil ihres Begriffs, ihr Zur-Ruhe-gekommen-sein, oder Zum-Punkt-geworden-sein, — es ist der fixe Mittelpunkt der Erde. Die so negirte Bewegung aber, sich zur Totalität dieser Negation realisirend, ist der Körper, und die in diesem negirte sich auf sich selbst beziehende Bewegung die Schwere, welche in der Bestimmtheit der Masse zur

schlechthin äußerlichen Entgegensetzung gegen Anderes fortschreitet. Die Realisation des so existirenden Begriffs der Bewegung verläuft durch die Momente des Stoßes, der Fall-, Wurf- und Pendelbewegung in den Hebel, und die Starrheit des Hebels endlich geht über in das Gleichgewicht der absoluten Flüssigkeit. Mit diesem Begriff, in welchem die Bewegung rein in sich zurückgegangen sein soll, wird aus dem ersten Abschnitt des „irdischen Systems", aus der „Construction der Materie" oder der „Mechanik" in einen zweiten Abschnitt, den „Prozeß der Materie" übergegangen. Abermals nämlich muß sich die Idee der Materie „realisiren". Es geschieht dies zunächst in dem von Hegel sogenannten „idealen Prozeß", dem Prozeß der Krystallisation und des Wiederflüssigwerdens durch die Wärme. Dieser ideale Prozeß geht zweitens in den „realen Prozeß" des Chemismus über. Stickgas, Wasserstoff, Sauerstoff und Kohlensaures Gas werden als die Elemente dieses Prozesses construirt, das Aufheben des Bestehens dieser Elemente als die eigne Dialektik ihrer Natur aufgefaßt. Ihr Einssein soll das dritte Moment des materiellen Prozesses, oder „das Physikalische" sein. Wieder wird hier mit der Construction der Elemente, der physikalischen Elemente: Feuer, Luft und Wasser begonnen, die Erde sodann als das Einssein dieser Elemente oder als die Totalität ihres Prozesses dargestellt, weiter das Werden der Elemente an der Erde, als irdischer Körper, sofort jedoch die Erhebung dieser Form ihres Seins zur Form des Begriffs aufgezeigt. Sie sind in Wahrheit nicht blos diese irdischen Substanzen, sondern sind ideelle Momente der Erde, die ihrerseits unendliche Substanz ist. So gesetzt, sollen die Elemente die „reale einzelne Erde" sein. Die Dialektik schreitet demnach zur Construction der einzelnen irdischen Körper oder der mineralogischen Elemente fort, sie zeigt dieselben zunächst, indem sie die geologische Geschichte der Erdbildung als etwas Begriffloses bei Seite schiebt, in ihrem Nebeneinander, im organischen Bilde der Erde, oder im „prozeßlosen Prozeß", zeigt sie sodann als übergehend in den chemischen Prozeß der einzelnen Körper gegeneinander, und gelangt damit an das Ende des als „Prozeß der Materie"

bezeichneten zweiten Abschnitts. Mit dem Uebergange zum dritten Abschnitt bricht unser Manuscript ab. Es ist der Uebergang zum „Organischen". Im Prozeß nämlich fiel die Bewegung, durch welche Ideelle in Eins gesetzt wurden, und der ruhende Inhalt dieser Bewegung oder das neutrale Product, — es fiel das Moment des Vergehens und das des Entstehens auseinander. Allein „das Entstandene ist an ihm selbst, als solches, ein auf ein Andres sich Beziehendes, oder Vergehendes, und so das Vergehende, umgekehrt, ein Substantielles oder an ihm selbst ein Entstehendes. Die wahrhafte Substanz ist allein der Prozeß selbst, der an sich das Neutrale, das Bestehen, das Werden der ideellen Momente zu Substanzen, und das Negative, indem sie Substanzen sind, ideelle zu sein, die Einheit des Entstehens und Vergehens ist. Dieser Prozeß, der ebenso seine ideellen Momente als Inhalt hat, oder als Substanzen, und sie zugleich nur als sich aufhebend, und ihre Idealität sowie ihr Bestehen, die sich selbst gleiche Substanz, oder die Bewegung vollkommen substantiell, ist das Organische".

Ich erlasse es, wie billig, Ihnen wie mir, auch diese naturphilosophischen Constructionen einer in's Einzelne gehenden Kritik zu unterwerfen, und Sie hier auf das Sinnige und Sachliche, dort auf das Gewaltsame und formalistisch-Willkürliche der Uebergänge aufmerksam zu machen. Vielleicht tritt die Fundamentalvorstellung des Systems noch frappanter in der Naturphilosophie: die Textur der dialektischen Methode tritt jedenfalls verständlicher in der Logik und Metaphysik hervor. Mit jener Fundamentalvorstellung hängt unmittelbar der in seiner Verwegenheit colossale Versuch zusammen, den Begriff des Erkennens auf einmal zum Begriff der Materie oder des Aethers zu verdichten. Die Kluft zwischen diesen beiden Begriffen konnte nur durch das intensive Einsetzen einer Phantasieanschauung ausgefüllt werden, die in ihrer Naivetät derjenigen gleicht, mit welcher im Alterthum aus Zahlen oder Ideen der Kosmos aufgebaut wurde. Der Aberglaube, welcher diese Abenteuer der Speculation, wegen ihres die Forschung nicht blos belebenden, sondern auch zurechtweisenden Geistes, mit wirklicher Einsicht und mit Gedanken ver-

wechselt, ist glücklicherweise im Verschwinden. Er ist in der Sphäre wissenschaftlicher Bildung dasselbe, was der Glaube an Wunder im Bereiche der mythologisirenden Frömmigkeit ist. Vielleicht zwar steht und fällt mit dieser Hypothese von der absoluten Materie als dem Sich-selbst-anschauen des absoluten Geistes der ganze Bau des Systems, aber hoffentlich auch lernen wir, je tiefer wir in die realen Motive desselben eindringen, desto mehr die unvergängliche Idee des Systems von der vergänglichen Form seines Baus unterscheiden. Gewiß ist es, daß der ganze Verlauf dieser Naturphilosophie, wie wir nur erst die Schwelle überschritten haben, alsbald wieder in die Spuren der Logik und Metaphysik zurücklenkt, und daß auch in ihr, bedingt freilich durch den bestimmteren Stoff, bedingt andererseits durch den mangelhaften Zustand damaligen Wissens von der Natur, die dialektisch-logische Analyse, die Verlebendigung der abstracten Bestimmungen, zur Hauptsache wird. Hierin beruht auch der Unterschied dieser Hegel'schen von der damals bereits fertigen Schelling'schen Naturphilosophie. Kein Zweifel, daß die Letztere, von Hegel in Frankfurt studirt, zu einer bedeutungsvollen Anregung für diesen wurde. Sehr möglich, daß er ohne sie nicht so bald gerade an den Gestalten der Natur seine Dialektik erprobt haben würde. Es ist nichts destoweniger vollkommen richtig, daß seine Naturphilosophie von Hause aus „eine ganz andre Welt" war, als die in den „Ideen", im „Ersten Entwurf" und in der Schrift „von der Weltseele" vorgetragne[4]. Sie war es durch die Grundbestimmung des Absoluten als Geist, sie war es noch mehr durch die hierin begründete Darstellung des Absoluten als eines unendlich Dialektischen.

Niemals ist das Hegel'sche System aus diesen seinen Grundfugen gewichen. Wohl aber war es für jetzt — ich habe Sie auf einzelne Lücken und Inconsistenzen im Obigen aufmerksam gemacht — wohl war es für jetzt noch nicht überall seiner eignen Idee treu und gleich. Gesetzt den Fall, Hegel wäre bei dieser ursprünglichen Fassung seiner Gedanken stehen geblieben: — sehr wahrscheinlich alsdann, daß eine so tiefe und complicirte Geistesarbeit spurlos und wirkungslos für die Entwicklung des

deutschen Bewußtseins vorübergegangen wäre. Diese Arbeit stand sichtlich, ganz abgesehen davon, daß sie nur erst ein Torso war, allzu isolirt und eigenartig da, allzu abseits von dem zusammenhängenden, öffentlichen Gange, welchen die Philosophie durch Kant, Fichte und Schelling genommen hatte. Sie war andrerseits noch von so abstoßender und ungenießbarer Form, noch so wenig aus der Wüstheit und Ungleichheit einer ersten Conception herausgearbeitet, daß sie schwerlich das allgemeine Bewußtsein zu packen vermocht hätte. Dieser Wirkung fähig zu sein, bedurfte es offenbar, einmal, daß sie heranrückte und sich ausdrücklich auseinandersetzte mit dem allgemeinen Gange der deutschen Philosophie, und sodann, zweitens, daß sie sich glücklicher formirte, daß sie sich in jeder Weise innerlich disciplinirte.

Daß dieses Beides wirklich geschah, verdanken wir der Uebersiedelung Hegel's von Frankfurt nach Jena.

Schon im Januar 1799 hatte Hegel die Nachricht von dem Tode seines Vaters erhalten. Im Besitz einer kleinen Erbschaft und nachdem er seinen Hauslehrerpflichten bis zu Ende nachgekommen war, dachte er nunmehr daran, mit seiner geistigen Errungenschaft in die Oeffentlichkeit zu treten. In Jena, der damaligen Metropole und dem Prytaneion der Philosophie, beabsichtigte er als Universitätslehrer aufzutreten. Nur eine letzte Sammlung und Vorbereitung sollte diesem entscheidenden Schritte noch vorangehen. Nach langem Schweigen daher nahm er brieflich sein altes Verhältniß zu Schelling wieder auf. Ehe er sich, schrieb er an diesen unter'm 2. November 1800, — ehe er sich dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage, wolle er sich vorher noch durch einen Aufenthalt an einem dritten Orte stärken. Er habe namentlich an Bamberg gedacht, das sich ihm unter Anderm deshalb empfehle, weil er hier den Katholicismus in unmittelbarer Nähe studiren könne. „Deinem öffentlichen großen Gange", fährt er darauf fort, „habe ich mit Bewunderung und Freude zugesehen. Du erläßt es mir, entweder demüthig darüber zu sprechen, oder mich auch Dir zeigen zu wollen." Auch ihm habe sich — wir kennen diese Stelle des Briefes bereits — das Ideal des

Jünglingsalters zur Reflexionsform und somit in ein philosophisches System verwandelt. „Aber ich schaue," so schließt der Brief, „voll Zutrauen auf Dich, daß Du mein uneigennütziges Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, erkennst und einen Werth in ihm finden könnest. Bei dem Wunsch und der Hoffnung Dir zu begegnen, muß ich, wie weit es sei, auch das Schicksal zu ehren wissen und von seiner Gunst erwarten, wie wir uns treffen werden."

Es war, wie es scheint[5], die Antwort Schelling's auf diesen Brief, welche Hegel bestimmte, statt nach Bamberg, unmittelbar nach Jena zu gehen. Im Januar 1801 traf er an letzterem Orte ein.

Sechste Vorlesung.

Rückblick auf den Gang der deutschen Philosophie vor Hegel.

Immer ist der Uebertritt aus der Verborgenheit privater Studien in die Oeffentlichkeit des Lehramts und der Schriftstellerei ein Schritt, der in dem Leben des Gelehrten und Schriftstellers Epoche macht. Er war es doppelt und dreifach für Hegel. Denn es gab in literarisch-wissenschaftlicher Beziehung kaum einen Ort, auf dem man mehr dem Auge der Welt ausgesetzt gewesen wäre, als jene kleine Universitätsstadt an den Ufern der Saale. Niemals, auf der anderen Seite, war ein großer, wissenschaftlicher Gedanke in so bescheidener Verborgenheit der Oeffentlichkeit entgegengereift, als es mit diesem Hegel'schen System der Fall war.

Es war ein glänzender, es war der glänzendste Moment, den das deutsche Geistesleben am Schlusse des vorigen Jahrhunderts erreicht hatte. Die Erinnerung an diesen glänzenden Moment, zugleich mit allen Eigenthümlichkeiten der mitwirkenden deutschen Lebensverhältnisse wird uns am lebendigsten vergegenwärtigt durch den Namen jener Universität, in deren Erhaltung und Ausstattung eine Reihe kleiner deutscher Fürsten sich theilte. Was im Mittelalter die Klöster gewesen, das waren jetzt für das protestantische Deutschland die Universitäten: die stillen Pflegestätten für Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Eine der abgelegensten und klösterlichsten unter ihnen, am fernsten von einem großen Welt- oder Staatsleben und dennoch am berühmtesten

durch die Entfaltung geistiger Größe war Jena. Es war der eigentliche Mittelpunkt deutscher Literatur und Philosophie. Hier hatte Schiller ein Asyl gefunden und neben seiner dichterischen Thätigkeit eine Zeitlang Geschichte und Aesthetik docirt. An seiner Seite hatte Wilhelm v. Humboldt die Ideen gesammelt und ausgebildet, die seiner nachmaligen praktischen und wissenschaftlichen Thätigkeit Halt und Glanz gaben. Hier war gleichsam die zweite Residenz Göthe's, in die er sich zurückzog, so oft die Vollendung eines dichterischen Werkes größere Muße und einsamere Gemüthssammlung forderte. Hier hatte Reinhold den ersten Schritt gethan, um für den Gehalt der Kant'schen Philosophie eine einheitlichere und mehr systematische Grundlage zu gewinnen. Hierher war, als Nachfolger Reinhold's, ein Mann berufen worden, dem es bei den Erhaltern der Universität keinen Eintrag that, daß er im Rufe eines Demagogen stand. In Jena erreichte Johann Gottlieb Fichte die Mittagshöhe seines philosophischen Ruhmes, hier kämpfte er mit den unwiderstehlichen Waffen des Geistes und des Charakters den Kampf gegen Unverstand, Seichtigkeit und Gemeinheit, hier endlich erlebte er und sein System jene Katastrophe, welche einen Wendepunkt in der Richtung der deutschen Philosophie überhaupt bezeichnet. Hier ebenso hatten unter dem zusammenwirkenden Einfluß der Fichte'schen Wissenschaftslehre und der Göthe-Schiller'schen Poesie die Schlegel mit den Novalis und Tieck das Evangelium einer neuen Weltanschauung und einer neuen Dichtung verkündet und dem Wirken des romantischen Geistes in Wissenschaft und Kunst Bahn gebrochen. Hier endlich war Schelling aus dem Standpunkte der Fichte'schen Lehre unvermerkt in die Anschauungen dieses romantischen Kreises hinübergetreten und hatte eine naturphilosophische Lehre aufgestellt, welche die poetischen wie die wissenschaftlichen Tendenzen des Zeitalters in einer geistreichen Combination und unter den blendendsten Formen vereinigte.

So mannigfach und so bewegt war das geistige Leben von Jena in den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts. Wohl hatte Hegel Ursache, sich vor dem „literarischen Saus“ von

Jena zu scheuen. Denn seine eigne Entwicklung war in einer ganz andern Atmosphäre, auf ganz anderen und eigenthümlichen Wegen vor sich gegangen. Es ist wahr, keines der Elemente, die sich in Jena zusammendrängten und lebhaft durcheinanderbewegten, war seiner eigenen Geistesbildung geradezu fremd geblieben. Mit theilnehmendem Gemüthe hatte er die Werke unserer Dichter gelesen. Er hatte sich in den Horen vor Allem an den ästhetischen Briefen Schiller's gelabt. Von dem „Riesen" Fichte hatte ihm sein Freund Hölderlin von Jena aus Kunde gegeben, und das Studium der Wissenschaftslehre war nicht ohne Einfluß auf die Bildung seines eigenen Systems geblieben. Schelling endlich war der vertraute Genosse seiner Jugend gewesen. Er hatte ihn nie aus den Augen verloren, und Schelling's naturphilosophische Schriften waren es vorzugsweise, die er in Frankfurt neben dem Platon und Sextus Empiricus durchstudirte. Aber dennoch: etwas Anderes ist es, in einer isolirten Lage durch Relation und Lectüre sich mit den Fortschritten der Literatur in einem gewissen Zusammenhange erhalten, und etwas Anderes, in der Bewegung dieses Fortschritts, in der lebendigen Strömung der geistigen Strebungen persönlich mitteninne stehen.

Ein Geist von der intellectuellen Kraft und Selbständigkeit wie der seinige konnte nicht so leicht durch eine Wirkung aus der Ferne in fremde Bahnen hinübergerissen werden. Die selbständige Anlage seines Geistes hatte sich unter der verhältnißmäßigen Einsamkeit seiner Stellung noch entschiedener befestigen müssen. Viel tiefer als der moderne, hatte der antike Geist auf ihn eingewirkt. Ein eigentlich Vertrauter war er, trotz aller Bekanntschaft mit den neueren literarisch-philosophischen Erscheinungen, doch nur mit dem Genius des hellenischen Alterthums. Der Stamm und das Mark seines Systems war eben deshalb — wir haben uns davon überzeugt — aus antiker Wurzel erwachsen; beinahe völlig fremdartig und unvermittelt stand es neben denjenigen Schöpfungen des deutschen Geistes, welche eben damals in Blüthe standen und das Interesse der Zeitgenossen in Beschlag genommen hatten.

In der That also: wie die Uebersiedelung in ein fremdes

Land, in ein neues Klima und unter anders redende Menschen war die Uebersiedelung Hegel's nach Jena. Nun mußte es sich zeigen, ob nicht etwa dennoch, trotz des abgelegenen und eigenthümlichen Ursprungs seiner Gedankenweise, die tieferliegende Stammesverwandtschaft mit dem Zeitgeiste und dessen Schöpfungen durchschlagen werde. Die Frage war, ob nicht Hegel bei seinem Eintritt in den Jenenser Kreis, bei seiner persönlichen Wiederbegegnung mit Schelling, selbst bedacht sein werde, diese Verwandschaft in's Licht zu rücken, ob er nicht fühlen werde, daß sein System gleichsam einer Uebersetzung bedürfe, um denen verständlich zu sein, die an Kant, Fichte und Schelling ihre Schule durchgemacht hatten. Offenbar hievon hing es zunächst ab, ob die Hegel'sche Weltanschauung Anerkennung und Wirkung finden könne, oder ob sie neben den classischen Systemen deutscher Philosophie etwa nur eine Rolle spielen werde, wie die Gedichte eines Hölderlin und Platen neben den Werken der Göthe und Schiller.

Eine Läuterung nun und Umwandelung der angedeuteten Art, eine Annäherung und Auseinandersetzung mit den eben herrschenden Systemen ging wirklich vor sich. Um aber diesen Häutungsprozeß, diese Epoche in der Geschichte der Hegel'schen Lehre begreifen zu können, sind auch wir genöthigt, einen Blick auf jene herrschenden Systeme und ihre Geschichte zu werfen. Als die getreuen Begleiter Hegel's befinden wir uns in einer ähnlichen Lage wie er, als er im Jahre 1801 in dem neuen Locale eintraf. Wir haben bis jetzt fast nur die individuelle Entwickelung von Hegel's Geist und Ansichten in aller ihrer Eigenartigkeit kennen lernen. An dem Punkte angelangt, wo der in einsamer Höhe entsprungene, durch Klippen und Felsen sich mühsam Bahn brechende Fluß in den großen, dem Ocean zufließenden Strom einmündet, können wir nicht umhin, an den Ufern dieses Stromes eine Strecke zurückzugehen, um auch ihn in seinem Lauf, seinen Windungen und seiner Beschaffenheit kennen zu lernen. Wir müssen versuchen, uns in Kurzem den Gang zu vergegenwärtigen, den seit Kant die deutsche Philosophie im Ganzen und Großen eingeschlagen hatte.

Um nun zunächst die entscheidende Wendung mit Wenigem

zu charakterisiren, welche durch **Kant** in der modernen Speculation eingetreten war, so bestand dieselbe in einer Wiederaufnahme und Vertiefung desjenigen Princips, welches durch Cartesius an die Spitze der gesammten neueren Philosophie gestellt worden war. Das erste Charakteristische der von Kant vollzogenen Reform der Philosophie läßt sich in den formellen Ausdruck bringen: Er stürzte den Dogmatismus, er begründete an Stelle desselben auf's Neue den Kriticismus des Philosophirens. Er zerstörte so viele vor ihm errichtete glänzende und imponirende Phantasiegebäude, so viele mit mehr oder weniger Consequenz in die Luft gebaute Systeme der dichtenden Abstraction, und er drang darauf, daß allererst mit Gewissenhaftigkeit der Grund untersucht werde, auf welchem etwa in Zukunft die speculirende Vernunft versuchen könne, sich von Neuem, sei es eine bescheidene Wohnung, sei es einen königlichen Pallast herzurichten. Dieses formelle Verdienst des Alten vom Königsberge hing aber auf's Innigste mit seinem eigentlichen und, so zu sagen, materiellen Princip zusammen. Um nämlich die bisherigen Erkenntnißgebäude kritisiren zu können, kritisirte er das menschliche Erkennen selbst. Da er für die Kritik der Systeme nicht selbst wieder von einem System ausgehen konnte, so nahm er seinen Standort in den Tiefen und auf dem Grunde des menschlichen Wesens, als der lebendigen Wurzel aller Systematik. Er „isolirte die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust", und suchte von diesem festen Punkte aus sich von Neuem über die Außenwelt und deren Zusammenhang, sowie über alle den menschlichen Geist am tiefsten interessirende Fragen zu orientiren. Er that für die Speculation was die Reformation für die Religion gethan hatte. Wie diese das Gemüthsverhältniß zu Gott aus erstarrter Aeußerlichkeit befreite und im lebendigen und gereinigten Glauben verinnerlichte, so brach Kant mit der Autorität des philosophischen Dogmatismus, so reformirte er das Verhältniß des erkennenden Geistes zu den Objecten des Erkennens, so verinnerlichte er den Prozeß der Wahrheit zu lebendiger Ueberzeugung. Und er that dies, indem er in der Analyse des menschlichen Geistes bis an den letzten unerschütterlichen Punkt, bis an das Ver-

mögen absoluter Selbstbestimmung und Autonomie vordrang. An diesem Punkte sah er die höchste objective Bestimmtheit mit der subjectiven Freiheit völlig in Eins zusammenfallen. In der aus der Brust des Menschen heraufklingenden Stimme der Pflicht sah er das die ganze Welt beherrschende Sollen zusammengeknüpft mit dem absoluten Wollen und Können des Menschen. So wurde ihm das Gewissen zum festen Ankergrunde seiner kritischen Forschung. So ließ er, ein philosophischer Copernicus, die ganze Welt der Objecte sich um das in seiner sittlichen Freiheit festgegründete Subject herumbewegen und machte dieses Subject zu der energischen Mitte, in welcher die Ahnung eines Ideenreiches sich mit der Gesetzgebung für das Reich der Erscheinungen begegnet. Indem er die natürliche Welt an die Regeln des menschlichen Verstandes band, so stellte er sie mittelbar: er stellte die Ideenwelt und die Geschichtswelt direct und unmittelbar unter das Schema des Moralismus.

Nicht lange, und diese durch Kant der deutschen Speculation ertheilte Richtung wurde durch Fichte zu ihrer äußersten, und zwar zu einer einseitigen Consequenz fortentwickelt. Es war der durch die Rücksicht auf das Volkswohl mitbestimmte Absolutismus Friedrich's des Großen, der sich in Kant's durch die Anerkennung des empirisch Gegebenen gemäßigte Lehre von dem absolut gebietenden Imperativ der Pflicht zu einem philosophischen Ausdruck zusammengenommen hatte. Es war der scrupel- und rücksichtslose Absolutismus der revolutionären Regierung Frankreichs, der in Fichte's Lehre von der unbedingten Alleinherrschaft des sich selbst bestimmenden Ich sein deutsches Gegenbild fand. Wenn Kant dem menschlichen Subjecte nur die Bestimmung, die Formung und Ordnung der objectiven Welt vindicirt hatte, so machte Fichte dieses Subject zum schöpferischen Princip der gesammten Welt des Denkens und Seins. Wenn Kant neben dem formgebenden Ich das unbekannte Substrat der Dinge als eines dem Ich gegenüberliegenden Stoffes hatte bestehen lassen, so trat Fichte aus diesem Dualismus heraus und wies nach, daß die Erscheinung, sowohl nach ihrer Form wie nach ihrer Materie, nichts Anderes als ein Gebilde des menschlichen Geistes sei.

Mit dem Gedanken der Freiheit, der Thätigkeit, der Actuosität durchdrang er das Universum. Nicht zufrieden mit dem Supremat des menschlichen Selbstbewußtseins über die Dinge, verwandelte er denselben in eine allmächtige Tyrannis. Es giebt, sagte er, kein Sein, sondern nur Handeln. Die Ansicht der Dinge als seiender und gegebener ist eine Ansicht, die sich nur von der Schwäche, der Zerstreutheit und Energielosigkeit der Menschen herschreibt. Lediglich deshalb, weil die Menschen sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sie sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, wird ihnen ihr Bild nur durch die Dinge wie durch einen Spiegel zugeworfen. Wer dagegen seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Allem, was außer ihm ist, sich bewußt ist, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Es war die Hypersthenie des Fichte'schen Charakters, die sich in diesen Sätzen aussprach, die ihn dahin führte, im Gegensatz zu der Meinung der Menge, im Widerspruch gegen den einfachen und natürlichen Menschensinn, umgekehrt die Dinge als solche in einen leeren Schein oder, richtiger gesagt, in die bloße Erscheinung des sich aus sich selbst herausschauenden, sich vor sich selbst darstellenden und objectivirenden Ich zu verwandeln. Das Ich demnach, in seiner gesetzmäßigen Thätigkeit, als lebendiges Subject-Object, ist Gesetzgeber der Welt, weil es Schöpfer der Welt ist: dieses Ich ist Alles in Allem. Auf der Spitze der fortwährend aus sich heraus- und in sich zurückwirkenden Lebendigkeit des menschlichen Ich bewegt sich und schwebt vor unserem Geiste vorüber die ganze Welt des Seins. Aber diese seiende und vorgestellte Welt ist nur eine unvollendete Form des Ich. Sie ist nur der Schatten dessen, was wir in Wahrheit sind, und wir sind in Wahrheit, was wir sein *sollen*. Das Wesen der Erscheinung ist nicht sie selbst, sondern das, was nach dem Gebot der Sittlichkeit aus ihr werden soll. Ihr Werth besteht lediglich darin, und Realität bekömmt sie nur dadurch, daß sie als das „Material unserer Pflicht" betrachtet wird. Die reine Form unseres Ich mithin

realisirt sich nur in der Unendlichkeit der Zeit, in der durch das reine Wesen des Ich postulirten Verwandlung der sinnlichen in die moralische Welt. In der Arbeit der Geschichte, diese Verwandlung in immer größerer Annäherung herbeizuführen, in der unausbleiblichen aber gegenwartslosen Herstellung also des absoluten Ich besteht das Göttliche oder die moralische Weltordnung. So war die großartige, die peinlich gespannte Anschauung, mit welcher Fichte den Geist der Zeitgenossen ergriff und erschütterte. Dem herrischen Ich gegenüber versank von der Höhe dieses kühnen und rücksichtslosen Idealismus die Würde und die Schönheit der sinnlichen Welt in ein Nichts.

Und fortgerissen nun von der Größe und Erhabenheit sowie von der inneren Consequenz dieser Denkweise hatte der jugendliche Schelling sich auf's Engste an die Fichte'sche Lehre angeschlossen. Im geraden Gegensatz zu seinem Freunde Hegel hatte er seine Studien „vor den Augen des Publicums gemacht“. Ein Zwanzigjähriger war er als Commentator und Prophet der Wissenschaftslehre aufgetreten, hatte in einer Reihe von Aufsätzen gegen den Dogmatismus der vorkantischen Speculation polemisirt, hatte für den Uebergang aus dem Kant'schen in das Fichte'sche Philosophiren immer neue Wendungen ausfindig gemacht und laut und wiederholt seine Ueberzeugung verkündigt, daß es die Principien der Wissenschaftslehre seien, die alle Räthsel der Philosophie lösen würden.

Noch andere wissenschaftliche Motive indeß als die von Fichte so energisch ausgeführten, lagen in der Zeit und lagen im Umkreise der von Kant angestoßenen philosophischen Bewegung. Indem Kant nämlich neben den gesetzgebenden Formen des menschlichen Geistes zugleich dem empirischen Material des Denkens eine Stelle in seinem System eingeräumt hatte, so hatte er nicht blos der abstracten Speculation, sondern ebenso den empirischen Wissenschaften einen neuen Impuls gegeben und sie zu neuer Fruchtbarkeit sollicitirt. In seinen Betrachtungen über den Bau des gestirnten Himmels hatte er frühzeitig die Philosophie an die Grenze der beobachtenden Naturwissenschaft geführt: in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ hatte er noch später eine

mächtige Anregung und Grundlegung für eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Natur gegeben. Während daher nach der Einen Seite Fichte die Kant'sche Lehre zu jener Anschauung zugespitzt hatte, in der das Ich sich nichtachtend und terroristisch der Natur gegenüberstellte, so keimte auf der anderen Seite aus demselben Boden ein neues Interesse und eine neue Regsamkeit auf dem Gebiete der Naturforschung. Neue Entdeckungen riefen neue Theorien, neue Hypothesen riefen neue Entdeckungen hervor. Am Ende des vorigen Jahrhunderts war es, wo jene Epoche der Naturwissenschaft begann, die durch so viele glänzende Namen bezeichnet ist und die heute weniger als je als abgelaufen betrachtet werden darf. Das Charakteristische aber jener empirischen Anfänge war der lebendige und befruchtende Contact, in welchem dieselben mit der Wissenschaft der Abstraction standen. Gerade dieser Zustand der Dinge konnte nicht verfehlen, auf eine so erregbare und empfängliche Natur wie Schelling einen Einfluß zu üben. Hier von Fichte fortgerissen, fand er sich nicht minder von der neuen Bewegung ergriffen, die auf dem Gebiete der Physik, der Chemie, der Geologie und der Physiologie ausgebrochen war. Er fand sich in der Nothwendigkeit, Beides zu verbinden. Der Schärfe seines Geistes, der jugendlichen Begeisterung seines Sinnes mußte die kühne Paradoxie der Wissenschaftslehre imponiren: der Poesie und Sinnlichkeit seiner Natur mußte es ebenso wie Göthe als ein Unrecht erscheinen, wenn er die Natur von Fichte nicht blos stiefmütterlich, sondern wegwerfend und tyrannisch behandelt sah. Eine Jugendliebe überdies, noch älteren Datums als die Liebe zu Fichte, hatte ihn zu Spinoza, dem am meisten dogmatischen und am meisten objectiven aller Denker hingeführt; seine erste größere Schrift war ein Versuch gewesen, das Fichte'sche Ich nach dem Schema der Spinozistischen Substanz zu charakterisiren. Und so also traf er seine Wahl. Ohne der Fichte'schen Lehre von der Absolutie des Ich abtrünnig zu werden, fand er einen Ausweg, um doch zugleich der Natur ihr Recht widerfahren zu lassen. Es ist so, sagte er mit Fichte: der menschliche Geist ist es, welcher die Natur erschafft und ihr das Gesetz giebt, das ganze unermeßliche

All ist nichts als eine Erscheinung unseres Selbst, ein aus uns herausgeschautes Bild unserer eigenen Intelligenz; aber eben weil es so ist, so ist es erlaubt, ja es ist Pflicht, das Wesen und die Geschichte der menschlichen Intelligenz an der Natur selbst zu studiren. Und, dies vorausgeschickt, warf er sich mit einem neuen Eifer, mit allen Kräften seiner fruchtbaren Phantasie und seines combinationslustigen Geistes auf die Darstellung der Natur als einer sinnlichen und lebendigen Illustration des Wesens der Intelligenz. In einer Reihe naturphilosophischer Schriften begann er die Natur nach ihren verschiedenen Entwickelungsstufen und Producten in beständigem Parallelismus mit den Stufen und Formen des menschlichen Bewußtseins zu behandeln. Immer zwar hielt er sich noch die Möglichkeit einer Zurückführung dieser Naturphilosophie auf die Principien des subjectiven Idealismus offen, immer noch war er überzeugt, daß er mit Fichte an einer und derselben philosophischen Aufgabe arbeite: allein unversehens zugleich gewann ihm die für sich betrachtete Natur die Bedeutung eines selbständigen Objectes neben dem Ich. Er gewöhnte sich daran, von dem die Natur producirenden Subject zu abstrahiren, er vergaß gleichsam, schwelgend in sinnreichen Naturanschauungen, daß nach Fichte alle diese Herrlichkeit nur ein „matter Abglanz unseres eigenen in alle Ewigkeit hinaus zu entwickelnden Daseins" sei. Nicht lange, und er sprach von der Naturphilosophie als von dem „Spinozismus der Physik", in welchem die Natur als selbständig gesetzt werde. Nicht lange, und die Naturphilosophie ward von ihm als ein zweiter neben der eigentlichen Transscendentalphilosophie gleichberechtigter Zweig der Speculation vorgestellt. Die Transscendentalphilosophie hat das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, die Naturphilosophie, umgekehrt, hat das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Beide Wissenschaften sind also eine einzige, nur durch die entgegengesetzte Richtung ihrer Aufgabe sich unterscheidende Wissenschaft. Beide Richtungen, ferner, sind nicht nur gleich möglich, sondern auch gleich nothwendig, und es kömmt daher Beiden im System des Wissens die gleiche Berechtigung zu.

Bis zu diesem Punkte hatte sich Schelling von der reinen und strengen Meinung Fichte's entfernt, bis zu diesem Punkte

war er mit dem Einen Fuße aus dem Kriticismus und dem Subjectivismus seines Lehrers hinausgeglitten, als seine philosophische Anschauungsweise endlich durch ein anderes Moment der deutschen Geistesbewegung auf einen noch anderen und wesentlich neuen Standpunkt hinübergedrängt wurde. Nicht als ob dieses Moment erst jetzt überhaupt an ihn herangetreten wäre. Dasselbe war schon bei seinen naturphilosophischen Bemühungen mit im Spiele gewesen. Schon die „Ideen zur Naturphilosophie“ und die Schrift von der „Weltseele“ waren von jenem poetischen Hauche durchzogen, welcher seit Kurzem die deutsche Geisteswelt überall erfrischte und belebte. In die Kümmerlichkeit unserer öffentlichen Verhältnisse, in die Armuth und Glanzlosigkeit, in die Unschönheit und Zerrissenheit des deutschen Lebens war ein Strahl aus der Vergangenheit des hellenischen Lebens gefallen. Endlich hatten die Studien der Philologen, hatte die Schulbeschäftigung mit dem Alterthum ihre Frucht getragen. Der von der Philosophie festgehaltene peinliche Dualismus von Idee und Wirklichkeit schien in dem Reiche des Schönen sich zu lösen. Zwei mächtige Dichter standen auf, die in reichem und bewegtem Gemüthe die Welt in sich trugen, die nach Fichte ewig nur werden, und nur durch die Zerstörung alles Schönen und Lebendigen werden sollte. Im Widerschein der Dichtung offenbarten sie diese Welt ihres Busens, damit eine ganze Generation in dem Gefühl der Versöhnung und Befriedigung schwelgen könne. Denn durch die edelsten und ergreifendsten Productionen war nun auf einmal der Beweis geführt, daß nicht in der Gegenüberstellung, sondern in der Durchdringung des Geistigen und Natürlichen, daß in der Verschmelzung des Subjectiven und Objectiven, des Ideellen und Reellen das Höchste ergriffen werden könne. Und wie nun entzündeten sich an diesen Productionen, an dem Glanz dieser Literaturepoche die Geister! Eine neue Liebe für die Welt schöner Gestalten, ein neuer Enthusiasmus für Kunst und Dichtung, ein neuer Cultus für die poetisch angeschaute Natur, eine neue Schätzung des Genius und der das Schöne in ihrem Schooße bergenden Phantasie erwachte in dem damaligen Geschlechte. Hätte nur das Leben der Nation nicht in allzu grellem Wider-

spruch mit den Träumen ihrer Dichter gestanden; wäre nur die deutsche Wirklichkeit schöner und die schöne Dichtung realistischer gewesen; hätte nur der Glaube unsrer Dichter von den „Göttern Griechenlands" loskommen und sich mit Idealen, dem Boden der Heimath und der Gegenwart entwachsen, erfüllen können! Ein Geschlecht von Sterblichen hatte die Speise der Unsterblichen gekostet. Die Begeisterung wurde zu bacchischem Rausch und Taumel. Nun auf einmal sollte die Kunst Alles in Allem sein. Nun auf einmal gab es auch im Leben und in der Wissenschaft kein höheres Gesetz als dasjenige, welches die dichterische Phantasie dictirte. Ja, unmittelbar auf dem Stamme unserer classischen Poesie erwuchs eine neue Poesie, welche, bodenlos im Gemüthe und bodenlos in der deutschen Wirklichkeit, sich bald in Gestaltlosigkeit und Phantastik verirrte. Einen kurzen Moment nur, und auf die Periode des classischen Aestheticismus war die Periode der Romantik gefolgt.

Unter dem Einfluß nun jener im Aesthetischen empfundenen Befriedigung, unter dem Einfluß dieses romantischen Geistes geschah es, daß auch die Philosophie aus ihren bisherigen Bahnen herausgeworfen wurde. Die Alleinherrschaft, welche Fichte für das Gesetz des Gewissens in Anspruch genommen hatte, wurde nun auf einmal für die künstlerische Genialität gefordert. In sichtbarer Verschmelzung der Ideen der Wissenschaftslehre und des neuen Kunstenthusiasmus predigte nunmehr Friedrich Schlegel im „Athenäum" und in der „Lucinde" die Lehre, daß aller Objectivität gegenüber das geniale Ich das absolut Berechtigte sei. Wenn Fichte das Ich, welches im Sittengesetz seinen Schwerpunkt findet, zum Herrn über Alles proclamirt hatte, wenn Schiller den Ausspruch gewagt hatte, nur der Dichter allein sei der wahre Mensch, so verschmolz jetzt der „Doctrinär der Romantik" diese beiden Anschauungen, indem er sie beide carrikirte. Er predigte statt des Absolutismus der Moral und statt des Absolutismus schöner Menschennatur den Absolutismus der genialen Individualität: er verkündete im Rausche der Romantik das Evangelium der „Ironie" und erhob die Willkür und die Phantasie auf den Thron des Absoluten.

Unter dem gleichen Einflusse der ästhetisch-romantischen Stimmung des Zeitalters schrieb Schleiermacher seine „Briefe über die Lucinde“ und seine „Reden über die Religion“. Auch er ging von der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus, aber auch er tränkte das Fichte'sche Ich an dem Strome jener ästhetischen Befriedigung, welche das ganze Geschlecht durchdrungen hatte. Bei ihm freilich verschmolz diese ästhetische Stimmung, nach der tiefen Anlage seiner Natur und nach der Eigenartigkeit seiner Bildung, mit dem Gefühl der Frömmigkeit. Unter dem Namen der Religion daher wies er auf jenes „Grundverhältniß des menschlichen Daseins“ hin, in welchem das Ich sich „Eins fühle mit dem Universum“, in welchem der Gegensatz von Wissen und Thun, von Ich und Nicht-Ich, von Subjectivem und Objectivem schlechthin erloschen sei. In diese Einheit hieß er den Fichte'schen Idealismus sich zurückversenken, damit ein neuer Realismus aus ihm hervorgehen könne, und in diesem Sinne forderte er eine Locke für die Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza.

Allein alle diese und andere Versuche, im Anknüpfen an Fichte dem ästhetisch-romantischen Geiste der Zeit einen Ausdruck zu geben, wurden in Schatten geworfen durch Schelling. In ihnen allen verrieth sich, reiner oder unreiner, die Tendenz, die Welt nicht länger blos als das Material der Pflicht, sondern als ein Gegenbild der Totalität des menschlichen Wesens zu messen, zu fassen und zu formen. Ihnen allen lag der Gedanke zu Grunde, jene Befriedigung, die man zunächst aus der Welt der Dichtung geschöpft hatte, zum universellen Gesetz, zum beherrschenden Schema des Lebens und der Wissenschaft zu erheben. Sie alle strebten nach einer höchsten Formel dafür, daß die Welt nicht auf dem Wege der Kritik, der Analyse und der Reflexion, sondern auf dem Wege der Production, der lebendigen Empfindung und der zusammenfassenden Anschauung zu verstehen sei. Sie alle wollten aus dem Dualismus des Subjectiven und des Objectiven, des Ideellen und des Reellen heraus. Und was sie alle angestrebt hatten, das leistete in der wissenschaftlich wirksamsten Weise, das sprach in einer präcisesten Formel und mit dem glücklichen Griffe des Genies der Mann aus, welcher eben

deshalb der classische Philosoph der Romantik ist — sprach Schelling deutlich zuerst am Schlusse seines „Systems des transscendentalen Idealismus“ aus.

Noch einmal nämlich stellte sich Schelling in diesem Werke auf den Fichte'schen Standpunkt. Er versuchte, wie das auch die Wissenschaftslehre gethan hatte, eine pragmatische Geschichte des menschlichen Bewußtseins zu geben. Er sagte ausdrücklich, daß es sich um ein Gegenstück zu seinen Schriften über die Naturphilosophie handle, daß er hier denjenigen Gesichtspunkt wähle, auf welchem das Subjective als das erklärende Prius erscheine, und nur dadurch zunächst unterschied sich diese Schelling'sche von der Fichte'schen Wissenschaftslehre, daß sie den Parallelismus der Natur mit der Intelligenz beständig in Sicht behielt, daß sie in die Darstellung der Epochen des Bewußtseins zugleich eine Geschichte der Entwickelungsstufen der Natur verflocht. Sie ist übrigens auf den ersten fünftehalbhundert Seiten nichts Anderes, als ein mit faßlicher Eleganz geschriebener Commentar der Fichte'schen Ansicht. Sie zeigte demnach, wie das Ich, welches an sich selbst Subject-Object ist, im Erkennen sowohl wie im Handeln nach der Identität des Subjectiven und Objectiven strebt, aber in der That in alle Ewigkeit nur strebt. Sie zeigte, wie das Ich weder in der Natur noch in der Geschichte, weder als theoretisches noch als praktisches Ich seine reine Idee jemals völlig erreiche. Die Natur, hieß es, ist nur der unvollkommene Widerschein der im Ich existirenden idealen Welt; es bleibt in ihr ein beständiger Rest von Objectivität, ein Gegenüber, ein Anstoß auf die freie Idealität des Ich. Und ebenso auf der anderen Seite. Auch im Handeln, durch das immer wiederholte Aufgebot der sittlichen Freiheit, wird dies Gegenüber des Objectiven nie vollständig getilgt; im Uebergehen unserer Freiheit in die Erscheinungswelt verfällt dieselbe den Naturgesetzen; ihr reines Wesen, ihre absolute Identität bricht sich in dem harten Medium der Gegenständlichkeit. Um es mit Schelling's eigenen Worten zu sagen: der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objectiven, wie er ideell im Ich enthalten ist, kann nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll;

auch die Geschichte ist nur eine in's Unendliche auslaufende Offenbarung des Absoluten; Gott ist nie, sondern er offenbart sich nur fortwährend, und der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein könnte. Sie sehen: dies ist im Wesentlichen immer noch und von Neuem, nur in anderer Formulirung, die dualistische Kant-Fichte'sche Weltanschauung. Nur allerdings, dieser Dualismus wird von dem Verfasser des transscendentalen Idealismus lebhafter als solcher empfunden. Bestimmter als dies bei Kant der Fall war, mit drängenderem Gefühl als dies bei Fichte der Fall war, richtet sich sein Auge nach der Perspective einer Harmonie zwischen Geist und Natur, zwischen Freiheit und Objectivität. Der Gedanke einer solchen Harmonie, wie sie in der reinen Idealität des Ich enthalten ist, bildet den schwebenden Grund, auf welchem die ganze Darstellung aufgetragen wird. Um diese Harmonie aber zu haben, muß immer wieder in das abstracte Ich zurückgegriffen werden. Als ein Objectives und Realisirtes, leider! erscheint dieselbe nimmer; sie erscheint in der Natur nur unter beständigen Einschränkungen, verschoben und wie in Nebel gehüllt: sie erscheint in der Geschichte nur als ein unendlich, ach! unendlich Werdendes.

Wie aber? Bei diesem Leider sollte stehen geblieben werden? Nur der Philosoph sollte von dem Genusse und der unendlichen Befriedigung ausgeschlossen bleiben, welche gerade damals in Kunst und Dichtung jedem empfänglichen Gemüthe sich darbot? Gab nicht eben diese befriedigte und enthusiastische Stimmung der Zeitgenossen, gaben nicht eben die dichterischen Werke dieser Epoche den Wink, daß es eine Kraft im menschlichen Gemüth, einen Zustand des menschlichen Lebens, eine Existenz gebe, in welcher das reine Ich wirklich objectiv und realisirt, die Forderung einer erscheinenden Harmonie des Subjectiven und Objectiven wirklich erfüllt sei? Hatte nicht die dualistische Weltanschauung Kant's bereits im Hindurchgehen durch die Betrachtung des Schönen sich einer einheitlichen Anschauung genähert?[1] Hatte nicht schon Fichte von einer möglichen „ästhetischen An-

sicht der Dinge" bedeutsame Winke gegeben? hatten nicht schon Schiller's ästhetische Briefe ausgeführt, wie die auseinandergehenden Seiten der Menschennatur in der Production und in der Anschauung des Schönen sich einheitlich zusammenlegen?

In der That also, es war nichts Neues, es war nichts weniger als eine Entdeckung Schelling's, wenn auch er auf den letzten Seiten des „Systems des transscendentalen Idealismus" die Kunst für das „Allerheiligste" erklärte, „wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß." Es war nichts Neues, wenn nun die künstlerische Einbildungskraft und das Genie als die schöpferische Macht begriffen wurde, welche jene in Natur und Geschichte nie erscheinende Harmonie im Kunstwerk in sinnliche Realität übersetzt. Nicht neu war, der Sache nach, der Satz, daß nur das Kunstwerk dasjenige zurückstrahle, was sonst durch Nichts reflectirt werde — eben jenes absolut Identische nämlich, welches die philosophische, die so genannte intellectuelle Anschauung schon im Ich nur in der Spaltung von Subject und Object ergreifen könne, daß die Kunst allein es sei, welcher das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermöge, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen gelingen könne.

Dies, wie gesagt, war das Neue nicht. Aber neu allerdings war die methodische Continuität, in die diese Einsichten mit dem Ausgehen von dem Princip Fichte's gesetzt wurden. Neu ebenso, im Vergleich mit dem, was Kant, Fichte, Schiller und Wilhelm v. Humboldt gesagt hatten, und erinnernd vielmehr an die Denkweise der Schlegel, Novalis und Schleiermacher, — neu war der prophetisch-enthusiastische Ton, die in's Mystische auslaufende Begeisterung, mit welcher Schelling diese Theorie der Kunst wiederholte und sie als den Schlußstein seines Systems des Idealismus proclamirte.

Und vortrefflich, in der That, wenn der Kunst durch jene methodische Ableitung ihre Bedeutung im ganzen Systeme des Wissens für alle Zukunft gewahrt, wenn dieser bei Kant ganz

im Hintergrunde gehaltene Punkt von nun an leuchtender in den Vordergrund trat! Vortrefflich, wenn es dabei geblieben wäre, wie Schelling jetzt aussprach, daß die Kunst „das ewige Organon und Document der Philosophie“, daß sie „das Vorbild der Wissenschaft“ sei; vortrefflich, wenn die in der Kunst offenbare Zusammenstimmung des Ideellen und Reellen, des Subjectiven und Objectiven hinfort als der Compaß des Handelns und des Forschens, als eine höchste regulative Idee behandelt worden wäre, an welcher sich die Wissenschaft immer wieder orientiren, das sittliche Handeln immer wieder für die Unendlichkeit seiner Aufgabe stärken und begeistern könne.

Aber anders der Verfasser des „transscendentalen Idealismus“. Solche Bescheidenheit und solch' maaßhaltender Wahrheitssinn fand in der romantischen Stimmung keinen Platz. Die methodische Weisheit jenes Werkes schlug in Weissagung um. Die Philosophie sammt allen Wissenschaften, so wurde nun auf einmal in Consequenz jener Kunsttheorie behauptet, müsse „in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von dem sie ausgegangen“. Nicht als eine einzelne, höchste Erscheinungsform für das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, mit anderen Worten, dürfe die Kunst stehen bleiben, sondern auch die Wissenschaft müsse schlechthin in diese Form gegossen werden, die Kunst das absolute Schema für die Anschauung des Universums bilden.

Und Schelling war der Mann, diese seine Weissagung und Forderung, durch welche Keckheiten immer, wahr zu machen. Durch ihn zuerst that die Philosophie öffentlich jenen verhängnißvollen Schritt, durch den sie der Gewissenhaftigkeit der Wahrheit entsagte und aus dem Kriticismus in einen neuen Dogmatismus hinübertaumelte. Der Schluß des transscendentalen Idealismus bezeichnet scharf und hell erkennbar die Grenze dieses Uebertritts, den Beginn einer großen und fast allgemeinen Apostasie von dem Protestantismus der wissenschaftlichen Gesinnung. Während Schiller in echt kritisch-puristischem Sinne dem Schönen keine andere Bestimmung vindicirte, als daß es die Mitte des Lebens, der ewige Kanon und die Bildungsschule

des praktischen Handelns sei, während Wilhelm v. Humboldt der wissenschaftlichen Forschung nur die Regel einschärfte, die Betrachtung der physischen nie von der Betrachtung der moralischen Welt zu scheiden und stets der Entdeckung der Gesetze nachzustreben, welche, in beiden Welten herrschend, die höchste Verknüpfung des Naturganzen vollenden[2], — während dessen stellte sich der Philosoph der Romantik mit einem kecken Sprunge an das Ziel eines unendlichen Forschungsweges und riß das ganze Universum mit Eins in die Eine ästhetische Anschauung hinein. Es geschah wie er gesagt: die Philosophie selbst ward Poesie. Die ästhetische Ansicht der Dinge hörte auf eine Ansicht zu sein, sie ward zur universellen und absoluten Form der wissenschaftlichen Betrachtung gestempelt. Sie ward aus einer regulativen und orientirenden zu einer beherrschenden und constitutiven Idee erhoben. Sie hörte auf ein wegweisender Gesichtspunkt zu sein, sie wurde ein aprioristisches Princip der Construction. Die alte Liebe zur Natur und der alte Spinozismus Schelling's verband sich mit der gewonnenen Einsicht in, mit dem Enthusiasmus für das Schöne. Durch das Kunstwerk, das hatte er bewiesen, ist jener „ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven", „aus dem Subjectiven völlig herausgebracht und ganz objectiv geworden" — da steht diese Identität, man kann sie sehen, hören, tasten! Da auf einmal, über diesem wunderbaren Anblick, schwinden der Kritik alle Sinne, und jede wissenschaftliche Zurückhaltung erlischt. Alles, was überhaupt ist — so wird alsbald nicht bewiesen, sondern behauptet — ist gleichfalls in einer solchen Harmonie und Identität beschlossen. Auch Natur und Geschichte strebt nicht nach dieser Identität, sondern sie stellen factisch dieselbe dar. Nicht mehr entweder von dem Subjectiven, oder aber von dem Objectiven wird ausgegangen, um das Eine aus dem Andern zu erklären; nicht mehr sind die Transscendental- und die Naturphilosophie die beiden gleichberechtigten, nur der Richtung nach entgegengesetzten Theile der Philosophie, welche ebendeshalb „niemals in Eins übergehen können", sondern es ist die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, in welcher Schelling nunmehr in der berühmten

„Darstellung meines Systems“ feststeht, und dieses System wird von ihm als eben dasjenige bezeichnet, welches er immer schon bei der gesonderten Darstellung jener beiden Zweige der Philosophie im Auge gehabt habe. Mit anderen Worten: die ganze Welt ist desselben Stoffes und Wesens, derselben Form und Textur wie das Schöne. Die Harmonie von Subjectivem und Objectivem wird unter dem Namen des Absoluten zu dem metaphysischen Begriff umgeprägt, aus dem heraus sich Alles soll anschaun und begreifen lassen. Die ganze Welt, so wird kategorisch in der „Darstellung“ behauptet, ist schlechthinige Einheit von Idealität und Realität. Das höchste Gesetz für alles Sein ist das Gesetz der Identität. Das Gesammte, was ist, ist seinem Wesen nach die absolute Identität. So lautet, objectiv, die Formel der nunmehrigen Schelling'schen Philosophie. Und sie lautet subjectiv: der Philosoph philosophirt, indem er sich zum Universum verhält, wie der Künstler zu seinem Gegenstande, indem er der begreifenden Vernunft das ästhetische Auge einsetzt, indem er sich aus dem Standpunkt der Reflexion in den Standpunkt der Production erhebt. Sein Organ ist die Fähigkeit des Dichters, nur Harmonie und Identität zu erblicken. Das absolute Erkennen ist „intellectuelle Anschauung“, d. h. diejenige Anschauungsweise, welche sich auf wissenschaftlichem Gebiete so verhält, wie das künstlerische Genie im Produciren des Kunstwerks. Geradezu spricht Schelling es aus, daß das echte Philosophiren, ganz wie das künstlerische Hervorbringen, eine Sache des Genies und folglich der besonderen Begabung sei. Die „Darstellung des Systems“ selbst endlich ist der Beweis dafür. Unter dem Schein der strengen mathematischen Methode Spinoza's ist diese Darstellung nichts als eine philosophische Phantasie über das Eine Thema, daß das Universum unter dem Typus der Identität, d. h. des absoluten Kunstwerks stehe. Die Welt wird nicht erklärt noch erforscht, sondern aus der intellectuellen Anschauung heraus construirt; an die Stelle von Argumenten treten Versicherungen; das Denken und Beweisen hinkt an der Krücke von Bildern und phantastischen Analogien einher.

Siebente Vorlesung.

Der Anschluß an Schelling.

So war im Ganzen und Großen der Entwickelungsgang gewesen, welchen seit Kant die deutsche Philosophie genommen hatte. So war ihre letzte Wendung herbeigeführt worden, und so insbesondere war der Standpunkt, auf welchen Schelling sich um die Zeit gestellt hatte, als Hegel nach Jena kam. Ende März 1800 hatte er sein „System des transscendentalen Idealismus" vollendet. Schon hatte er den alten Jugendfreund begrüßt, schon mit ihm in einen lebhaften Gedankenaustausch sich eingelassen, als er im Anfang des Jahres 1801 für seine Zeitschrift für speculative Physik die „Darstellung meines Systems" schrieb.

Im Besitze eines gleichfalls schon weit ausgearbeiteten Systems gesellte sich jetzt Hegel zu dem Freunde. Die Grundzüge, die Entstehungsweise, die allgemeine Beschaffenheit desselben ist uns noch frisch im Gedächtniß. Wie verhielt sich dieses apokryphe, in der Verborgenheit gewachsene System zu der Philosophie des Tages, wie zunächst und vor Allem verhielt es sich zu der damaligen Philosophie Schelling's?

Zwischen beiden, dies fällt auf den ersten Blick in die Augen, bestand eine nicht blos zufällige, sondern wesentliche Verwandtschaft. Beide hatten die kritische, von Kant in den Vordergrund gestellte Tendenz des Philosophirens mit einer dogmatischen vertauscht. Beide hatten den Faden zerrissen, mit dem noch Fichte alle Wahrheit an die unendliche Selbstgewißheit des

Ich angeknüpft hatte. Beide hatten aufgehört, die menschliche Freiheit als die höchste Form und das höchste Gesetz zu betrachten, unter welches auch die erkennende Betrachtung das ganze Weltall zu stellen habe. Endlich, Beide hatten den Dualismus beseitigt, der an allen Punkten der Kant-Fichte'schen Philosophie immer wieder aufgetaucht und die Systematisirung des Universums unmöglich gemacht hatte. Und noch größer, noch tiefer und noch positiver war die Uebereinstimmung. Beide waren im Gegensatz zu der Fichte'schen Methode der Reflexion und Deduction dazu fortgeschritten, den Inbegriff ihrer Weltansicht in darstellender und descriptiver Weise zu entwickeln. Beide hatten, im Gegensatz zu dem subjectivistischen, „die Erscheinungswelt annihilirenden" Standpunkt, dem Gebiete der Natur eine lebhafte Theilnahme zugewandt, und Hegel wie Schelling hatten die Ergebnisse und die Ahndungen der neuen Naturwissenschaft zu einer Naturphilosophie verarbeitet. Beide sahen in dem sinnlichen Universum nicht mehr den bloßen Reflex des „im Ich immanenten Lichts"[1], sondern die Realisirung und die Manifestation eines Dritten, eines über das Subjective wie über das Objective übergreifenden metaphysischen Absoluten. Beider Philosophie war wieder, was weder die Kant'sche noch die Fichte'sche gewesen war: ein System. Beider System endlich — und dieser Eine Punkt ist weitaus der wichtigste, auf diesen Einen lassen sich alle übrigen reduciren, aus ihm alle übrigen sich erklären — Beider System beruhte in letzter Instanz auf derselben gemeinschaftlichen Grundlage, war beherrscht von dem Einen, bald bestimmter bald unbestimmter ausgesprochenen Gedanken: die Gesammtheit alles Seins ist wie ein Kunstwerk, das All, d. h. das Denken wie das Handeln, die Natur wie die Geschichte, steht unter dem ästhetischen Schema und trägt den Typus absoluter Harmonie.

Allein wenden wir das Blatt, schärfen wir unsere Erinnerung, verstärken wir unsere Aufmerksamkeit! Zwischen Beiden bestanden offenbar nicht minder augenfällige, nicht minder entscheidende Differenzen.

Verschieden war zuerst der Weg, wodurch der Eine und der Andere auf diese übereinstimmende Weltanschauung war hin-

geführt worden. Nur ganz allmälig hatte sich Schelling von dem imponirenden Einfluß der Wissenschaftslehre emancipirt. Fortwährend war er bemüht gewesen, auch seine Naturphilosophie mit den Principien des subjectiven Idealismus in Einklang zu erhalten.[2] Alternirend war er von dem Gebiete der Natur auf das Gebiet der Intelligenz, und umgekehrt, hinübergetreten. Dem höchsten Rechte der Freiheit zu derogiren hatte seinem intellectuellen Gewissen keine geringen Kämpfe gekostet. Nur wie im Rausch und mit überraschender Plötzlichkeit hatte er sich endlich auf den Standpunkt der absoluten Identität hinübergeschwungen, und selbst dabei, selbst in der Vorrede zur „Darstellung" seines Systems noch hatte er es für unmöglich erklärt, daß nicht Fichte in der Folge mit ihm übereinstimmen werde.[3]

Aber nichts von einem solchen Kampfe, einem solchen Tappen, einer solchen schwankenden Unentschiedenheit zeigt sich in dem Werden der Hegel'schen Ueberzeugungen. Von dem Augenblick an, wo er mit selbständigem Geist in die Wissenschaft eintritt, schwebt ihm ein Ideal von Welt- und Lebensbetrachtung vor, das ihm zwar erst spät in der Form eines philosophischen Systems gegenständlich wird, dessen Physiognomie aber bereits mit sicheren Zügen in jenen früh entworfenen Paraphrasen der evangelischen Geschichte und der theologischen Dogmen sichtbar wurde. Geist und Gemüth fest auf dieses Ideal gerichtet, geht er sicheren Schrittes auf sein System zu, vermag weder die Kritik der Vernunft noch die Wissenschaftslehre ihm zu imponiren, ihn zu verwirren, ihn abzulenken oder schwankend zu machen. Zitternd, sprunghaft und eccentrisch, im Zickzack sich fortbewegend ist die Linie, welche Schelling beschreibt, ehe er sich in den Identitätspunkt hineinwirft: stätig, ununterbrochen, gerade und sicher gezogen die Bahn, auf welcher Hegel's Ueberzeugungen sich fortbewegen, bis sie im System sich fixiren.

Und was war es, was endlich und plötzlich dem unsicheren und abenteuerlichen Philosophiren Schelling's jene entscheidende Wendung gab, die ihn aus dem subjectiven und kritischen in den so genannten absoluten, wieder dogmatistischen Idealismus hin-

überschnellte? Möge es für immer unausgemacht bleiben, ob nicht die geschlossene, in einem bereits fertigen System beruhigte Ueberzeugtheit des Freundes dem leichterregten, zu einer Entscheidung gespannten Geiste Schelling's gleichsam den letzten Stoß gab, durch welchen alle in ihm bereit liegenden Elemente sich zu einer neuen Combination zusammenfügten. Man könnte versucht sein, auf die seltsame Hast hinzuweisen, mit welcher Schelling, unmittelbar nach den ersten Unterredungen mit dem Neuangekommenen, auf einmal mit einem neuen Systeme vor das Publicum trat, mit einem Systeme, welches das in seiner letzten Schrift enthaltene in seinen Grundlagen aufhob, einem Systeme, welches er auch nur äußerlich zu vollenden sich nicht die Zeit nahm, welches mit dem Anspruch auftrat, das vollendete Resultat aller seiner vorangegangenen philosophischen Bemühungen zu sein, und welches doch die kläglichsten Spuren der Unreife und Uebereilung an der Stirn trägt. Sei dem jedoch wie ihm wolle; es ist dies in Wahrheit das Nebensächliche, und ein Anstoß ist kein Motiv. Wir haben das eigentliche Motiv jener in der Schelling'schen Denkweise eingetretenen Revolution kennen gelernt. Es war der ergreifende Einfluß unserer classischen Dichtungsepoche. Es war der ästhetische Enthusiasmus, der sich der Geister bemächtigt hatte, der mit dem Schönen eine maaßlose Idololatrie trieb, und das Gesetz des Schönen zum alleinigen und universellen Gesetz zu erheben drängte.

Aber nicht dies war das Element, in welchem Hegel sein Ideal ergriffen und es zum System formirt hatte. Das tiefste Motiv seiner Ueberzeugungen war die andächtige Verehrung des Schönen, wie es ihm in den Werken des Sophokles, Thukydides und Platon entgegengetreten war. Es war die Bewunderung jener harmonischen Bildung, jener echt menschlichen Sittlichkeit, die er in dem Staats- und Geschichtsleben der Griechen zu erblicken sich gewöhnt hatte. Nur erst von hier aus, nur in zweiter Linie hatte der wahlverwandte Geist ihn angesprochen, der, wie er in Frankfurt sich ausdrückte, auch in den „Darstellungen der Natur und des Schicksals" durch große Dichter der Gegenwart sich regte. Was also Schelling aus zweiter Hand,

das hatte Hegel aus erster Hand bekommen. Die ästhetische Weltansicht Jenes hatte den modernen, die ästhetische Weltansicht Dieses hatte den hellenischen Classicismus und Humanismus zur Grundlage. Die Identitätsphilosophie Schelling's steht ebendeshalb von Hause aus auf dem gleichen Niveau mit den Dichtungen der Novalis und Tieck, mit den philosophischen Velleitäten der Schlegel und Schleiermacher: sie steht auf den Schultern und ist eine Nachgeburt der Göthe-Schiller'schen Poesie. Die Philosophie Hegel's in ihrer ursprünglichen Erscheinungsform ist dagegen eine selbständige Frucht philologischer Studien und Lectüre: sie ist ein Seitenstück zu den auf gleichem Boden erwachsenen Dichtungen der Göthe und Schiller, ein philosophischer Versuch der Erneuerung der Antike, wie diese Dichtungen ein poetischer Versuch waren; sie ist, um es anders zu sagen, von vorwiegend classischer, das Schelling'sche System von vorwiegend romantischer Abkunft.

Und so verschieden nun nach den Bedingungen und Motiven ihrer Entstehung, so verschieden waren beide Systeme nach ihrem Charakter, nach Form und Inhalt. Schelling, zuerst, da er die ganze Entwickelung der modernen Speculation seit Kant als ein Ergriffener, als Schüler, Bekenner und Commentator mitgemacht hatte, Schelling hatte diese Entwickelung hinter sich, er hatte sie abgestoßen, er hatte sie fallen lassen. Die Kant'sche Kritik der Vernunft, das Princip und die Methode der Wissenschaftslehre hat nur noch die Bedeutung eines Ueberwundenen für ihn, seit er das Universum aus dem Identitätsstandpunkte heraus construirt. In besonderen Schriften, in ebensoviel abgethanen Stadien seines speculativen Lebenslaufes, hat er seinen Kantianismus und Fichtianismus zu den Acten gegeben. Es ist jetzt das Vorbild des Spinozismus, an das er sich in seinem neuen Systeme fast ausschließlich anlehnt.

Aber nicht so bei Hegel. Auf jener idealen Grundanschauung, die ihm seit früher Zeit in der Seele lebt, hat sich fortwährend zugleich der Einfluß abgespiegelt, den das Studium Kant's, Fichte's und weiterhin auch der Schelling'schen Naturphilosophie auf ihn ausgeübt hat. Der reine und ächte Kriti-

cismus des vorschelling'schen Philosophirens ist kaum vorübergehend sein Credo gewesen; fast unmittelbar ist die Anschauungsweise der kritischen Philosophie von seinem Ideale absorbirt worden, um mit diesem zu einem Neuen zu verschmelzen. Er hat den Kantianismus wie den Fichtianismus gleichsam unbewußt zu Momenten seines Systems gemacht, und in der Bildung dieses Systems haben jene Gedankenweisen selbst die Farbe seines Ideals erhalten. Nicht anders als im Systeme selbst findet er sich mit ihnen ab. Indem dieses System das Universum in eine bestimmte Form bringt, so ergreift, so construirt, so verbaut und verwerthet es zugleich das Gedankenmaterial der Kant'schen Kritiken und der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Dies, wie gesagt, zuerst. Aber durchgreifender noch sind die weiteren Differenzen. Beide Männer betrachten und zeigen das Universum wesentlich vom ästhetischen Gesichtspunkt. Aber der ästhetische Gesichtspunkt Schelling's ist ein anderer als der ästhetische Gesichtspunkt Hegel's. Beide unterscheiden sich in dieser Beziehung durchaus gemäß dem Ursprung ihrer Ueberzeugungen. Es ist die moderne Auffassung, welche den Einen, es ist die antike, welche den Andern leitet. Bei Schelling das überwiegende Interesse an dem subjectiven Ursprung des Kunstwerks. Das Kunstwerk ist ihm vor Allem ein Genieproduct. Er begreift es, er schätzt es nur, sofern er sich die Genesis desselben, das Zusammenwirken von Freiheit und Nothwendigkeit, von Bewußtem und Bewußtlosem objectivirt vorstellt. Er überträgt diese Anschauung unmittelbar auf das Universum. Die geniale Construction desselben tritt in den Vordergrund, die wirkliche Vergegenwärtigung des Alls dagegen, als eines objectiven Schönen tritt zurück. Er zeichnet die Welt nicht sowohl nach dem Modell und aus der Empfindung des Kunstwerks selbst, als nach einer für das Wesen der Kunst zuvor entdeckten, abstracten Charakteristik. Er hat diese Charakteristik endlich von der einseitigen Erscheinung der vom Gesammtleben der Nation getrennten poetischen Production abstrahirt: er zeichnet die Welt nicht sowohl nach dem Schema des lebendigen, als des gemachten, in der aparten Sphäre künstlerischen Thuns zur Erscheinung

kommenden Schönen. Dahingegen bei Hegel die allerobjectivste Auffassung des universellen Kunstwerks. Die objectiven Züge, durch welche ein schönes Werk sich als solches hervorhebt, charakterisiren das von ihm systematisirte Ideal. Die Welt ist ihm vor Allem schöne, lebendige Gestalt. Ihr Wesen ist Leben und Harmonie, Zusammenstimmung der Theile zum Ganzen. Sie ist eine plastische Erscheinung, deren Inneres Geist, deren Aeußeres Regelmäßigkeit und Symmetrie ist. Nicht von der Analyse des Wesens der Kunst, sondern von der unmittelbaren Empfindung, von dem Wollen des Schönen, von einem ästhetischen Instinct und von ästhetischer Gesinnung wird er geleitet. Er hat sich diese Gesinnung in dem Verkehr mit einem Geschlechte erworben, in welchem die künstlerische Production mit der gesammten nationalen Existenz auf's Innigste zusammenhing. Er zeichnet die Welt nicht sowohl nach einer abstracten Formel für das Wesen des Kunstwerks, als nach dem vollen Sinn schönen Lebens. Jene ästhetische Gesinnung ist ebendeshalb bei ihm zugleich religiöse, historische, überhaupt realistische Gesinnung. Ein Werk, aus dieser Gediegenheit der Motive entsprungen, läßt den Werkmeister selbst nur wenig zum Vorschein kommen. Nicht der Standpunkt, sondern die Leistung, nicht die Skizze des Systems, sondern das System in seiner Fertigkeit und seiner bis in's Detail gehenden Ausarbeitung ist die Hauptsache und soll durch sich selbst Bewunderung und Ueberzeugung bewirken.

Und mit dem Einen endlich wie mit dem Andern hängt eine dritte und letzte Differenz zusammen. Eben weil so die ästhetische Ansicht Schelling's ist und eben weil er so unmittelbar aus der Schule der nächstvorangegangenen Systeme auf seinen neuen Standpunkt hinübergetreten ist, so hat er vor Hegel den Vorzug, diesen Standpunkt schärfer und principieller *pointiren* zu können. Sein System hat einen Namen, und wir wissen bestimmt, was es will. Es ist nach seinem Werden aus den früheren Systemen und nach seinem eignen Principe von vollkommener Durchsichtigkeit. Die ästhetische Ansicht des Universums giebt sich bei ihm eine Formel, — um so leichter verständlich, wenn wir auf die vorausgegangenen Ansichten zurückblicken.

Dies System heißt das Identitätssystem. Es stellt an seine Spitze den Satz, daß Alles in der absoluten „Indifferenz des Subjectiven und Objectiven“ beschlossen sei. Es nennt diese Indifferenz die Vernunft oder das Absolute, und ist sofort bemüht, aus diesem Absoluten die ganze Welt des Geistes und der Natur zu construiren.

Auch das Hegel'sche System hat einen einheitlichen Halt an der Bestimmung des Absoluten als „Geist“. Auch der Gang des Hegel'schen Systems hat eine Regel an dem Anderswerden und dem Wiederzurückkehren aus dem Anders. Allein noch hat das Ganze seinen Charakter nicht zu seinem Namen gemacht. Noch ist die Regel der Dialektik nicht zur Formel gestempelt. Jener Charakter tritt nicht zu Anfang, sondern erst in der Mitte hervor. Diese Regel ist durch wechselnde andere Formeln verdeckt und durch eine Fülle andrer Motive gekreuzt. Beides steht im Zusammenhang mit den nächstvorausgegangenen Systemen; aber dieser Zusammenhang ist weder ausgesprochen noch auf den ersten Blick zu erkennen. Wenn uns dies Hegel'sche System mit den an sich völlig unverständlichen Bezeichnungen: Beziehung, Verhältniß, Proportion, entgegentritt, so finden wir uns anfangs mehr verblüfft, als aufgeklärt. Wenn es uns bei den logischen Kategorien: Qualität, Quantität u. s. w. aufnimmt, so wissen wir zunächst weder, woher der Strom der sogleich beginnenden Dialektik entsprungen ist, noch wohin er uns tragen soll. Nur durch die eingehendste Analyse kommen wir dahinter, um was es sich eigentlich handelt, — und vielleicht, daß selbst eine solche Analyse uns kaum zum Ziele geführt haben würde, wenn nicht anderweitige und gelegentliche Aussprüche des Systematikers uns im Voraus in den allgemeinen Sinn seines philosophischen Werkes eingeweiht, in die Anschauung des Weltalls, als einer „schönen Totalität“, als eines sich selbst auslegenden Geistes, uns hätten Einsicht gewinnen lassen.

Je größer nun und folgenschwerer diese Differenzen waren, um so weniger läßt sich annehmen, daß Hegel auch nur anfangs dieselben übersehen haben sollte. Insbesondere die mangelhafte Durchbildung des Identitätssystems mußte derjenige ja wohl

auf den ersten Blick erkennen, der seinerseits ein fast vollständig durchgearbeitetes System von verwandter Tendenz im Pulte hatte. Gerade diese verwandte Tendenz indeß, gerade die Gemeinsamkeit der Grundanschauung mußte das zuerst Durchschlagende sein. Es handelte sich vorerst, der kritischen Philosophie gegenüber, mehr um den Standpunkt der neuen Weltansicht, als um deren Ausführung, mehr um das Princip, als um das System. Hegel war ein Anfänger: er bedurfte eines Anknüpfungspunktes, eines Bodens, auf den er seine Wirksamkeit allererst gründen könne. Mehr als das. Er mußte die Wichtigkeit eines Namens, eines Zeichens, einer Formel zum Behufe des Verständlichwerdens fühlen; er mußte fühlen, daß es einer Brücke bedürfe, um die Ueberzeugungen der Menschen von Kant und Fichte hinweg zu seiner Philosophie hinüber zu führen. Er selbst hatte an ein solches Formuliren und Brückeschlagen bisher wenig gedacht. Er fand Beides und fand einen bequemen Exponenten für den Sinn auch seines Systems bei Schelling. Gleichviel daher, mit welchem Grade von Bewußtheit —: genug, er abstrahirte zunächst von Allem, was ihn schon jetzt von Schelling hätte scheiden können; die erste Thatsache, von welcher wir in dem nun beginnenden neuen Entwickelungsstadium unseres Philosophen Act zu nehmen haben, ist die, daß er die Schelling'sche Philosophie mit der seinigen identificirte, daß er kein Bedenken trug, die eigne, selbstgewonnene Ueberzeugung in den bequemen, einfachen und durchsichtigen Formeln des Schelling'schen Identitätssystems auszudrücken. Nicht, als ob er in das Verhältniß eines Schülers oder Nachbeters zu dem jüngeren Freunde getreten wäre. Sehr energisch protestirte er dagegen, als die „Stuttgarter Allgemeine Zeitung" schrieb, Schelling habe sich aus seinem Vaterlande einen rüstigen Vorfechter nach Jena geholt und durch diesen dem staunenden Publikum kund gethan, daß auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe.[4] Er protestirte dagegen mit vollem Recht und aus dem guten Bewußtsein seiner Selbständigkeit heraus; aber nicht zu verwundern war es auf der andern Seite, wenn von Weitem sein Verhältniß zu Schelling als das einer solchen dienenden Ritterschaft aufgefaßt wurde. Nicht zu

verwundern war es, wenn solche Urtheile sich an die Schrift anknüpften, mit welcher Hegel so eben debütirt hatte, an die in der Mitte des Jahres 1801 erschienene: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie".[5]

In dieser Schrift nämlich, dem Resultate des selbständigsten Denkens und der durchgebildetsten Ueberzeugung, nimmt Hegel auch entfernt nicht die Miene an, als ob auch er ein eignes System besitze. Mit jener ihm eigenen reinen Sachlichkeit und mit dem völligsten und dem völlig unaffectirten Absehen von seiner eignen Person erklärt er mit dürren Worten die Schelling'sche Philosophie für die wahre und für diejenige, welche sich über den mangelhaften Standpunkt der Fichte'schen zu dem allein richtigen und höchsten erhoben habe. Es fällt ihm nicht ein, etwa auch an dem Schelling'schen Standpunkt sofort wieder kritteln oder seine eignen Correcturen anbringen zu wollen. Er ist in dieser Schrift, wenn man will, Schelling'scher als Schelling; denn wenn dieser noch von einem möglichen Wiederzusammentreffen mit Fichte gesprochen hatte, so hebt dagegen Hegel den specifischen Unterschied der beiden Systeme hervor und zeigt, durch welche Kluft beide von einander getrennt seien. Die Philosophie des Letztern ist ihm der Maaßstab für die Beurtheilung des Erstern. Die Darstellung des wahren philosophischen Standpunkts fällt ihm unmittelbar zusammen mit der Darstellung des Schelling'schen Standpunkts, und er giebt diesen letztern durchaus in der Fassung und mit den Worten seines Urhebers wieder. An dem Wege, den Schelling genommen, um von Fichte hinwegzukommen, demonstrirt er den Weg, den die Philosophie überhaupt nehmen müsse, an dem Schelling'schen System demonstrirt er, was die philosophische Wissenschaft überhaupt leisten müsse. Der wahre Standpunkt der Speculation, so setzt er auseinander, sei der der absoluten Identität des Subjectiven und des Objectiven. Um diesen Standpunkt vollkommen durchzuführen, müsse sowohl das Subject oder die Intelligenz, wie das Object oder die Natur, im Absoluten, müsse jenes wie dieses als Subject-Object gesetzt werden. So sei nun jedes für sich fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu sein. Um

der wahren Identität willen aber, in welche sowohl Subject wie Object gesetzt werde, sei der verschiedene Standpunkt dieser beiden Wissenschaften, der Transscendental- und der Naturphilosophie, kein widersprechender. In Beiden werde Ein und dasselbe in den nothwendigen Formen seiner Existenz construirt. In jeder seien beide Pole, der des Erkennens und der des Seins; beide also hätten auch den Indifferenzpunkt in sich, nur sei in dem einen System der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend. So drückte Hegel in der „Differenz" sich aus. Schelling selbst hätte sich nicht anders ausdrücken können. Ja, Jener hatte dadurch die zerstreuten Aeußerungen, das unsichere Herüber und Hinüber Schelling's allererst bündig, verständlich und zusammenhängend gemacht. Er hatte einfach und oft worttreu die Philosophie seines Freundes dem Publikum verdolmetscht, aber so geschickt und gut, daß die Uebersetzung viel einleuchtender war als das Original. So gut hatte er sie verdolmetscht, daß — ich zweifle keinen Augenblick daran — der Autor selbst erst aus der Uebersetzung den eigentlichen Stand und die Tragweite seiner Ansichten mit vollkommener Klarheit erkannt hat.[6]

Bei einem solchen Entgegenkommen nun, da Hegel in Schelling's System wesentlich sein eigenes erkannte, Schelling durch Jenen sich nicht blos verstanden, sondern wesentlich gefördert sah, so konnte es nicht fehlen, daß sich zwischen Beiden das beste Einvernehmen bildete. Ihre Interessen, ihr Philosophiren, ihre Wirksamkeit wuchs völlig in Eins zusammen. Es war recht eigentlich ein Compagniegeschäft, das sie entrirten und bei dem sie beide zu gewinnen hoffen durften. Die alten Freunde verbündeten sich, indem der Jüngere seine Firma, und der Neuangekommene ein unverächtliches Gedankencapital und eine außerordentliche Thätigkeit hergab. Das Identitätssystem, von Hegel als „absoluter Idealismus", im Unterschiede von Fichte's subjectivem Idealismus proclamirt, hieß nun auch wohl „unsere" Philosophie, und es kam fortan nur darauf an, derselben eine möglichst ausgebreitete Kundschaft zu verschaffen und der Concurrenz sowohl der älteren als so vieler neu etablirter Häuser

mit Erfolg entgegenzutreten. Dies konnte geschehen durch gemeinschaftliche Katheberwirksamkeit. Gerade auf dem Katheder feierte Schelling durch die imponirende Eleganz und Feierlichkeit seines Vortrags die größten Triumphe. Auch Hegel machte Anstalt zu dieser lebendigen Propaganda. Die Dissertation pro licentia docendi war inzwischen fertig geworden. Auch sie bezeichnete ihn als einen Genossen des Schelling'schen Philosophirens. Es war ein Kapitel aus der Naturphilosophie, ein Versuch, die Kepler'schen Gesetze der Gestalt der Planetenbahn und der Geschwindigkeit der Bewegung der Planeten a priori zu entwickeln — ein Versuch, welcher freilich nicht zum Besten glückte. Denn die Schlußbemerkung wenigstens der Dissertatio de orbitis planetarum [7], wo in Beziehung auf die Abstände der Planeten vermuthet wurde, daß die alte im Platonischen Timäus aufgestellte Zahlenreihe die richtige, und daß daher zwischen der vierten und fünften Stelle kein weiterer Planet zu desideriren sei — diese Bemerkung war unglücklicher Weise durch die Entdeckung der Ceres bereits widerlegt, als Hegel sie niederschrieb! Wie dem jedoch sei: naturphilosophisch waren zum Theil auch die Thesen, durch deren Vertheidigung Hegel sich am 27. August 1801 in das Docentenrecht eindisputirte. Ganz gewiß, daß es damals auch in Jena hieß: ein Schellingianer habe sich habilitirt, und kein Zweifel konnte über das Verhältniß beider Männer übrig bleiben, als der Neuhabilitirte für den Winter von 1801 auf 1802 ankündigte, daß er communiter cum excellentissimo Schellingio ein philosophisches Disputatorium leiten werde.

Allein nicht nur, daß aus diesem Disputatorium nichts wurde: Hegel's Schwerfälligkeit hinderte ihn überhaupt an Kathedersuccessen, und selbst Schelling war viel mehr auf die große literarische Wirksamkeit aus. Er hatte bisher schon Buch auf Buch drucken lassen. Er hielt jetzt seine berühmten Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, mit der Absicht, ein Buch daraus zu machen. Er hatte ferner seit einem Jahre sich der journalistischen Propaganda, namentlich für die naturphilosophische Seite seiner Philosophie zugewandt. Er hatte zwei Bände einer Zeitschrift für speculative Physik herausgegeben

und ließ nach einer kurzen Pause die Fortsetzung davon unter dem Titel einer „Neuen Zeitschrift für speculative Physik“ erscheinen. Der journalistische Weg, in der That, war der geeignetste, um einer neuen Richtung Bahn zu brechen, welche in fortwährender Kampfbereitschaft die Mißverstehenden zurechtweisen, die Gegner widerlegen, die Geneigten heranziehen, überhaupt aber von sich reden machen mußte. Auch die neue Schelling-Hegel'sche Philosophie mußte ihr eigenes Organ haben: man kam über die gemeinschaftliche Herausgabe eines solchen überein, und so liegen die beiden 1802 bei Cotta erschienenen Bände des „kritischen Journals der Philosophie, herausgegeben von Wilh. Joseph Schelling und Georg Wilh. Hegel“, als das sprechendste Denkmal der vollkommenen wissenschaftlichen und persönlichen Union vor uns, welche damals zwischen den zwei, später so weit getrennten Männern bestand. Es war die innigste Union, und es war überdies darauf abgesehen, sie als solche erscheinen zu lassen. Beide Herausgeber wollten nicht als zwei, sondern als Ein Mann vor das Publicum treten. Wie Göthe und Schiller die Xenien herausgegeben hatten, ohne das aus gemeinschaftlicher Arbeit und gemeinschaftlicher Denkweise entstandene Epigrammengut zu scheiden, so schickten jetzt Schelling und Hegel ihre Xenien, gleichfalls ohne Namensunterschrift unter den einzelnen Aufsätzen, in die Welt. Es waren wirklich, wie wir uns bald überzeugen werden, Xenien, noch bitterer und schärfer als jene poetischen, aber auch die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs war bei einigen so eclatant wie dort, auch sie wurden zum Theil ein Kreuz der Chorizonten und der Anlaß zu dem allerseltsamsten Eigenthumsstreit. Es ist hier nicht der Ort, in diesen Streit kritisch einzugehen, wie er namentlich in Beziehung auf den im dritten Heft des ersten Bandes abgedruckten Aufsatz: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ geführt worden ist. Genug, daß die Möglichkeit eines solchen Streites für die Innigkeit der geistigen und persönlichen Beziehungen der beiden Philosophen in den Jahren 1801 bis 1803 einen Beweis abgiebt, gleich schlagend, wenn der Irrthum auf Seiten Schelling's, oder wenn er, wie wir mit Bestimmtheit glauben, auf

Seiten der den Ruhm ihres Meisters übereifrig vertretenden Schüler Hegel's ist.[8] Es giebt ein erfreulicheres Document der damaligen durch wissenschaftliche Bande befestigten Freundschaft der beiden Landsleute! Noch ein anderes Paar ἄνδρων συμφιλοσοφούντων hatte sich damals aufgethan. Reinhold, der Vorgänger Fichte's in Jena, hatte, nach der weibischen Schwäche und Bestimmbarkeit seiner Natur, eine wunderliche philosophische Carrière durchgemacht. Ursprünglich in einem Jesuitencollegium erzogen, dann in das Collegium der Barnabiten eingetreten, war er endlich durch das Studium der Philosophie dahin gebracht worden, seinem Orden und seinem Vaterlande zu entfliehen. Er hatte sich dann zuerst der Herder'schen Would-be- und Winkel-Philosophie gegen Kant angenommen. Er war dann in den „Briefen über die Kantische Philosophie" als Dolmetscher der Kritik der reinen Vernunft aufgetreten. Er war zu einer eignen „Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" fortgeschritten, um die Kant'sche Philosophie principieller zu begründen. Er war später durch die imponirende Gewalt der Fichte'schen Wissenschaftslehre fortgerissen worden. Er war auch aus dieser Ueberzeugung wieder herausgefallen und war nun neuerdings durch ein philosophirendes Subject, Namens Bardili, dergestalt in's Schlepptau genommen, daß er mit diesem zusammen eine „letzte oder allerletzte" Revolution der Philosophie verkündete. Unglücklicherweise war dieses neueste Gemächt eines angeblichen Systems nichts weiter als eine aus Mißverstand und geistiger Paupertät, aus Dünkel und Originalitätssucht entsprungene, aus den Abfällen fremder Gedanken zusammengeflickte Nachbildung des Fichte-Schelling'schen Idealismus. Schon Hegel daher hatte in seiner ersten Schrift den armen Reinhold sehr unsanft angefaßt und mit gewichtigen Schlägen zu Boden gestreckt; auch Schelling hatte in dem Vorwort zu seiner „Darstellung meines Systems" diese „Reinholdigkeit", wie er sich ausdrückte, in einer langen Anmerkung sehr unhold abgefertigt. Jetzt nun aber standen Zwei gegen Zwei. Das „kritische Journal der Philosophie" eröffnete mit einem Gespräch zwischen dem Verfasser des absoluten Identitätssystems und einem Freunde. Reinhold und

Bardili bildeten den Gegenstand dieses Gesprächs, welches die von Friedrich Schlegel in der Lucinde apotheosirte „göttliche Grobheit“ auf das Gebiet der philosophischen Kritik übertrug. Geschrieben war der köstliche Dialog von Schelling; denn nur Schelling verstand es, die souveräne Virtuosität des Schimpfens mit allem Glanz der Diction, mit der Miene und dem Ton der Vornehmheit zu verbinden. Geschrieben also war dieser Dialog, der die „exemplarische Dummheit dieses communen Volks“, das „triviale und in seiner Trivialität verbrannte Gehirn“ der Bardili und Reinhold verhöhnte, — geschrieben war er von Schelling, aber gehalten, offenbar, von ihm und Hegel. Denn wirklich ein gehaltener Dialog war es. So wirklich, wie wir es hier lesen, verkehrten und verhandelten die beiden Freunde mit einander. Die Gemeinsamkeit ihrer Interessen, die Uebereinstimmung ihrer Denkweise, die ganze Art ihres philosophischen Conversirens tritt uns in diesem Gespräch in einem lebendigen Bilde vor Augen.

Einen etwas anderen Eindruck freilich empfangen wir, wenn wir den Gesammtinhalt des philosophischen Journals überblicken. Wie dasselbe jetzt, zugleich mit der späteren Entwickelung des Einen und des Anderen der beiden Freunde vor uns liegt, so kann uns die Verbindung Hegel's mit Schelling nicht wohl anders erscheinen, als wie Cäsar's Verbindung mit Bibulus, wie Napoleon's Verbindung mit Sieyes. Drei Viertheile des ganzen Journals sind notorisch von dem zweiten Redacteur geschrieben. Drei Viertheile dieses Journals sind wahrhaft bedeutend und ein Schatz der tiefsinnigsten, gedankenvollsten Erörterungen; ein viertes Viertheil enthält theils Wiederholungen alter Schelling'scher Aeußerungen, theils eine Reihe von mehr oder weniger geistreichen Einfällen, von polemischen Plänkeleien, von romantisch-genialen Grobheiten und eleganten Uebermüthigkeiten —: dieses vierte Viertel ist notorisch das Eigenthum des ersten Redacteurs. Schelling wandte seine eigentliche literarische Thätigkeit in dieser Zeit seiner „Neuen Zeitschrift“ zu. Die Naturphilosophie war es, wo er allein zu dominiren gedachte, während er die Philosophie im Ganzen überwiegend der Sorge und dem

Eifer seines Freundes und Landsmanns überließ — eine Theilung der Gewalten, die bald genug um so mehr zu seinem Nachtheil ausschlug, als er auch auf dem Gebiete der speculativen Physik die alte Energie und vor Allem das frühere Gleichgewicht zwischen Phantasie und Denkkraft einzubüßen begann. Sein Geist war, nachdem er durch die Berührung mit Hegel noch einmal aufgeflammt war, in sichtbarer Descendenz, während Hegel's Geist noch fortwährend im Erstarken begriffen war.

Allein die Wahrheit ist andererseits, wie sehr auch thatsächlich die Leistungen Hegel's die seines Freundes bereits 1802 überboten: Hegel selbst läßt für jetzt noch niemals das Gefühl seiner Präponderanz durchblicken. Er legte factisch, es ist wahr, schon jetzt die Grundlage seines späteren Primats, aber er begann zu herrschen, nur, indem er arbeitete, und er arbeitete in dem alleinigen Sinn, daß er mit Schelling durchaus an demselben Strange ziehe und daß er mit seiner Sache die Sache Schelling's — die Eine Sache der Philosophie und des absoluten Idealismus fördere.

Achte Vorlesung.

Fortsetzung. Vollendung des Systementwurfs unter Schelling'schem Einfluß, oder das „System der Sittlichkeit".

Vielmehr aber: wie immer es mit dem Primate Hegel's über Schelling schon damals stehen mochte, — in Einem Punkte sah Hegel von den vorhandenen Differenzen nicht blos ab, machte er nicht blos von seinem Uebergewichte keinen Gebrauch, sondern in Einem Punkte war er zunächst der Ueberwältigte. Dieser Eine Punkt war die Form. Daß die Form des Schelling'schen Philosophirens einen Einfluß auf ihn ausübte, dem er mit aller Gediegenheit seiner eigenen Ansichten nicht zu widerstehen im Stande war, daß er sich in dieser Beziehung nicht etwa nur aus Zweckmäßigkeitsgründen accommodirte, dafür liegt ein unwidersprechliches Zeugniß vor. Es liegt vor in der Art und Weise, in welcher er zu den in Frankfurt entworfenen Theilen seines Systems — zur Logik, Metaphysik und Physik — als einen dritten Theil die Ethik hinzufügte. Für das Wintersemester des Jahres 1802 hatte er eine Vorlesung über Naturrecht angekündigt. Ohne Zweifel für diese Vorlesung arbeitete er jetzt in einem zweiundzwanzig Bogen starken Manuscript das „System der Sittlichkeit" aus.[1]

Hegel's eigenste Richtung und seine ganze Selbständigkeit, es ist wahr, spricht sich in dem Versuche aus, der neuen Philosophie ein Gebiet zu erobern, für welches Schelling, weder damals noch später, ein Interesse bezeigte. An der Natur war

dem Letzteren, an dem geschichtlichen und staatlichen Leben war dem Ersteren der Sinn für Realität am meisten aufgegangen. Das jetzt entstehende „System der Sittlichkeit" war ein Seitenstück, es war das philosophische Complement zu der nach dem Lüneviller Frieden vollendeten publicistischen Schrift über die Verfassung Deutschlands. Nur hier erst konnte sich die durch die Logik und Metaphysik und durch die Naturphilosophie hindurchgehende Tendenz der „Realisirung der Begriffe" vollenden und bewähren. Auch ohne Schelling würde dieser dritte Theil des ganzen Systems, auf welchen die beiden früheren, als auf ihren nothwendigen Abschluß und als auf ihre Wahrheit hinwiesen, zu Stande gekommen sein.

Ganz, ferner, wie wir es nach allem Früheren erwarten müssen, sind die Grundanschauungen, auf denen diese Hegel'sche Ethik sich aufbaut. Von jener genialen Auffassung des Sittlichen, zu welcher innerhalb der romantischen Kreise, bei Schlegel und Schleiermacher, die Opposition gegen den kategorischen Imperativ geführt hatte, von dieser Auffassung, welcher Schelling schwerlich seinen Tribut zu zahlen vermieden hätte, findet sich bei Hegel keine Spur. Nur eine Spur eben findet sich von jener reineren und edleren, allein wesentlich subjectivistischen Correctur, welche Schiller an der Moral der kritischen Philosophie anzubringen versucht hatte. Die Hegel'sche Ethik ruht statt dessen auf demselben Grunde, welcher der unterste und letzte Grund seiner ganzen Denkweise, der unterste und letzte Grund auch seiner Naturphilosophie war. Sie ruht auf der Anschauung des sittlichen Lebens der classischen Völker: ihr Charakter trägt durch und durch die Farbe des griechischen Alterthums. Sie ist, um die ganze Wahrheit zu sagen, ihrem Inhalt nach, eine Beschreibung, ihrer philosophischen Form nach, eine Absolutisirung des privaten und des öffentlichen, des socialen, des künstlerischen und des religiösen Lebens der Griechen. Von dem Hauch dieses Lebens durchweht, hatte Hegel früher sich auch in den Sinn des Christenthums hineinzufinden vermocht. Er hatte später nach dem Modell jenes Lebens die abstracten Begriffe ästhetisch, lebendig und realistisch zu machen versucht. Er hatte nach py-

thagoräisch-platonischer Ansicht die Natur als einen Kosmos und als ein beseeltes Wesen dargestellt. Er lenkt jetzt zu dem Boden selbst, aus dem sich jene Begriffsbehandlung und diese Naturdarstellung erhoben, zurück; er ruht jetzt, am Ende seines Systems, bei der Wirklichkeit aus, deren Widerschein und Product blos in den bisherigen Theilen zum Vorschein gekommen war. Seine Philosophie endet, indem sie gleichsam aufhört, Philosophie zu sein, indem sie ihre Begriffswelt in die wirkliche, in jene bestimmte vergangene Geschichtswelt auflöst, der in den Gedanken der Gegenwart, mittelst einer neuen Ansicht von den Denkformen, von dem Uebersinnlichen und von dem Natürlichen eine doch nur ideale Präsenz von Neuem konnte errungen werden.

Daß es wirklich so ist, dies erhellt zunächst und vor Allem daraus, daß dies System der Sittlichkeit nicht etwa bestimmt ist, ein Theil dessen zu sein, wofür wir nach den Frankfurter Anfängen den Titel „Geistesphilosophie" zu erwarten berechtigt waren, sondern wesentlich — ich sage wesentlich — diese Geistesphilosophie selbst. Denn dafür zwar, daß bei einer Gesammtdarstellung des ganzen Systems unser Systematiker nicht schon jetzt für nöthig befunden haben würde, vor dem „sittlichen" den später sogenannten „subjectiven Geist", also Anthropologie und Psychologie abzuhandeln — dafür allerdings liegt kein anderer Beweis vor, als die Erwägung, daß er diesen subjectiven Geist schon in der „Metaphysik der Subjectivität" konnte abgehandelt zu haben glauben. Es liegt voller Beweis dafür vor, daß er nicht etwa über und nach dem sittlichen Geiste schon jetzt in Kunst, Religion und Philosophie eine noch höhere Manifestation und Realisation des absoluten Geistes oder den „absolut-absoluten" Geist erblickte. Für jetzt vielmehr war ihm die reale Realisation des absoluten Geistes im sittlichen Gesammtleben die schlechthin wahre und höchste Realisation dieses Geistes; der sittliche Geist war ihm der absolut-absolute. So mußte es nach dem innersten Motive der Hegel'schen Denkweise, und so mußte es nach der substantiellen Idee seiner Philosophie sein. Jenes Motiv war die Wiederherstellung des antiken Lebensgehalts. Diese Idee war die Realisirung des blos Gedachten. Mit jenem

Motiv freilich und mit dieser Idee stand das Motiv der Hegel'schen Zeit und die formelle Beschaffenheit der Verwirklichung dieser Idee in Widerspruch. Mit Nothwendigkeit scheiterte die Wiederherstellung des antiken Lebens an den Lebensbedingungen der modernen Zeit. Mit Nothwendigkeit mußte ebendeshalb diese Wiederherstellung in die idealistische Form, in die Form der Philosophie, sich flüchten, und mit Nothwendigkeit mußte nunmehr diese Form ihre eigene Berechtigung dadurch retten, daß sie in letzter Instanz sich selbst, d. h. das Denken, für eine noch wahrere Realisirung des Gedachten erklärte, als die, welche das Gedachte in der sittlichen Wirklichkeit des Staats empfängt. Bei diesem Resultat angelangt, mußte sie mit gleicher Nothwendigkeit wieder zu dem entgegengesetzten Resultat, zu der Behauptung des vielmehr absoluten Charakters der Sittlichkeit und des Staates zurückgeworfen werden: allein einen Ausweg aus diesem Cirkel gab es schlechterdings nicht. Die Hegel'sche Philosophie ist in sich dieser, auf ihrem eigenen Boden unlösbare Widerspruch. Es ist Einer derjenigen Widersprüche, die in der Hegel'schen Schule unvermeidlich jene Differenzen hervorrufen mußten, welche, ausgekämpft, die Auflösung des Systems und weiterhin die Einsicht bedeuten, daß hinter die Grundlagen dieses Systems zurückgegangen und statt ihrer andre gesucht werden müssen. Bei Hegel selbst kömmt dieser Widerspruch in einer zwiefachen Thatsache zum Vorschein. Wir werden später sehen, daß sich Hegel bis zuletzt alternirend bald für die Absolutheit des im Staat objectiv und real, bald für die Absolutheit des in Kunst, Religion und Philosophie „absolut" d. h. ideal erscheinenden absoluten Geistes entscheidet. Wir lernen für jetzt, daß von dieser doppelten Entscheidung die letztere überhaupt die spätere war und daß er im Jahre 1802, in der ersten Frische seiner philosophischen Conception, mit dem sittlichen Geiste am wahren und wirklichen Schlusse der von ihm unternommenen Realisation der Gedankenwelt angelangt sein wollte.

Es liegt, sage ich, für diese letztere Thatsache voller Beweis vor. Ausdrücklich und unmißverständlich wird die sittliche Wirklichkeit des Staatslebens in unserem Manuscript als das

absolut-Absolute und geradezu als das „Göttliche" charakterisirt, über das die Philosophie nichts Höheres denken könne. Der Verfasser schildert die „Sittlichkeit" wie Schelling am Schluß seines „Systems des transscendentalen Idealismus" die Kunst geschildert hatte. In der Sittlichkeit allein ist der unendliche Begriff schlechthin Eins mit dem Wesen des Individuums und dieses in der ihm gemäßen Form als wahre Intelligenz vorhanden. Hier ist mehr als in der Kunst, in der Religion und der Philosophie. Denn die Objectivität des Individuums ist hier „nicht für ein künstliches Bewußtsein, für sich, mit Aufhebung der empirischen Anschauung, und für die intellectuelle Anschauung, sondern die intellectuelle Anschauung ist durch die Sittlichkeit und in ihr allein eine reale; die Augen des Geistes und die leiblichen Augen fallen vollkommen zusammen; der Natur nach sieht der Mann Fleisch von seinem Fleisch im Weibe, der Sittlichkeit nach allein Geist von seinem Geist in dem sittlichen Wesen, und durch dasselbe." In der Sittlichkeit, heißt es weiter, ist das Individuum auf eine ewige Weise; es ist hier nicht das Individuelle, welches handelt, sondern „der allgemeine absolute Geist in ihm", und hier daher ist „die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Nothwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind, und keine Einzelnheit ist, für das empirische Bewußtsein vollkommen realisirt." Doch es ist im Verlaufe und vor Allem am Schlusse des Manuscripts, daß Hegel auch ausdrücklich auf das Verhältniß der Religion zur Sittlichkeit zu sprechen kömmt. Die Religion eines im Staate sich sittlich auslebenden Volkes ist nichts anderes, als die Anschauung seiner eigenen Göttlichkeit. Das Einssein des Einzelnen mit dem Ganzen im Staat „ist die Göttlichkeit des Volkes", und dieses Allgemeine, welches die Besonderheit schlechthin mit sich vereinigt hat, „in der ideellen Form der Besonderheit angeschaut, ist der Gott des Volkes". Die Vollendung aber der Sittlichkeit besteht in der Zurückziehung dieser Anschauungsform in die Realität des sittlichen Lebens. „Je mehr" — so wird in voller Uebereinstimmung mit den ehemaligen Betrachtungen über den Unterschied der christlichen von der classischen Religion gesagt[2] — „je mehr ein Volk Eins mit sich

selbst, der Natur nnd Sittlichkeit wird, desto mehr nimmt es das Göttliche in sich und verliert an der ihm widerstehenden Religion.“ Es ist die Kant’sche Priorität der praktischen Vernunft vor der Idee der Gottheit, welche sich bei Hegel vermöge der realistischen und concreten Tendenz seiner Philosophie in die Priorität der national-politischen Sittlichkeit verwandelt hat. Die Wahrheit der praktischen Vernunft, so steht er in dieser Beziehung zu Kant, ist die concrete, im Staatsleben sich realisirende Sittlichkeit. Und diese Lehre hat andrerseits eine nahe Verwandtschaft zu einer anderen, von nachhegel’schem Datum. Das wahre Wesen Gottes ist das Wesen des Menschen, sagt Feuerbach. Das wahre Wesen Gottes, sagt Hegel, ist das Wesen der vollendeten Politie. Es war ja der eigentlichste Sinn unseres Philosophen, die Religion, mit ihrer das Endliche und Unendliche einigenden Energie, seiner Philosophie principiell einzuverleiben, die Reflexion durch und durch mit der versöhnenden Kraft der Religion zu durchdringen. Er hatte freilich dann wieder gesagt, daß die Philosophie mit der Religion aufhören müsse. Es besteht freilich factisch ein incommensurables Verhältniß zwischen Reflexion und Frömmigkeit. Auch jetzt daher steigt am äußersten Rande des mit der „Sittlichkeit“ sich schließenden Systems unabweisbar die Idee des Göttlichen auf. Allein das Charakteristische des gegenwärtigen Stadinms besteht in dem angestrengten Versuche, diese Idee immer wieder in die Objectivität des sittlichen Geistes zurückzubiegen. Nur andeutungsweise kömmt dies Verhältniß in dem Entwurf des „Systems der Sittlichkeit“, es kömmt vollständiger und instructiver in den Hegel’schen Vorlesungen zur Erscheinung, die sich unmittelbar an jenen Entwurf anlehnten.[3] Der Uebergang, welchen Hegel am Schlusse dieser Vorlesungen von der vollendet realisirten Idee des absoluten Geistes, von der Idee der Sittlichkeit macht, ist zunächst schlechterdings kein philosophischer mehr, sondern lediglich ein historischer. Die Religion eines Volkes, setzt er auseinander, ist durchaus und nur das Spiegelbild seines national-politischen Gesammtzustandes; sein Gott ist der Maaßstab für den Grad der Göttlichkeit des

Volkes, oder für den Grad, bis zu welchem die Idee der Sittlichkeit in ihm entwickelt ist. Aber die Sittlichkeit der alten Gemeinwesen ging zu Grunde. Die Einheit des Geistes mit seiner Realität zerriß. Die Naturreligion, welche der ideelle Ausdruck dieser Einheit gewesen, ging unter. Eine Religion wurde nunmehr zum Surrogat für die im sittlichen Leben der Völker verloren gegangene Einheit von Geist und Natur. Aus dem in die Zerrissenheit und den Schmerz über dieselbe am tiefsten versenkten Volke ging das Christenthum hervor. Im bloßen Glauben an die Göttlichkeit Eines Menschen concentrirte sich ideell die in der Wirklichkeit verlorene Realität des sittlichen Geistes. Sofort jedoch war die Wiederherstellung dieser Realität die Aufgabe der neuen Religion. Die Natur und die Wirklichkeit erhielt also eine neue Weihe. Allein diese Weihe kömmt ihr von einem Aeußeren. „Die ganze geistige Sphäre ist nicht aus eignem Grund und Boden in die geistige Region emporgestiegen. Diese idealische Sphäre bildet ein regelloses, abenteuerliches Reich aus der Zufälligkeit aller Geschichten und der Phantasie aller Völker und Klimate zusammengegangen, ohne Bedeutung und Wahrheit für die Natur, die ihm unterworfen wird, sowie ohne daß der Geist der Individuen eines Volkes sein Recht darin behauptete; er ist ohne eigenthümliche Phantasie, sowie ohne eigenthümliche Weihe." Im Protestantismus sofort kömmt das Bewußtsein über dies Verhältniß zum Durchbruch. Durch die Philosophie erhält nun allererst „die Vernunft ihre Lebendigkeit und die Natur ihren Geist zurück". Eine neue Religion aber wird erst möglich sein, wenn die höchste Idee dieser Philosophie realisirt sein wird. Sie wird wieder, wie im Alterthum, auf dem Boden des real existirenden Göttlichen, auf dem Boden einer vollendeten sittlichen Politie erwachsen; sie wird möglich sein — so lauten die eigenen Worte Hegel's — „wenn es ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergefunden haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eignem Boden und aus eigner Majestät sich seine religiöse Gestalt zu nehmen."

Auf classischer Grundlage aber beruht nicht allein diese

Absolutisirung des „sittlichen Geistes", sondern ebenso die **specielle Fassung** desselben. Wie die Religion zu einem bloßen Appendix der Sittlichkeit, so wird die individuelle Sittlichkeit und ebenso das Recht lediglich in der umschließenden und übergreifenden Sittlichkeit des staatlichen Gesammtlebens gewürdigt. So eben war es im griechischen Alterthum und in der Ethik des Platon und Aristoteles. Nur im Staate bekanntlich vermochte Platon sich die vollendete Sittlichkeit zu denken; um in großen und leserlichen Zügen das Bild der Gerechtigkeit zu erblicken, construirte er seine ideale Republik, übertrug er die Idee harmonischer schöner Menschlichkeit auf den Organismus der Stände und auf deren geordnetes Zusammenwirken im politischen Gemeinleben. Nur im harmonisch gegliederten Staate erblickt ganz ebenso Hegel das Bild der absoluten Sittlichkeit. Er kennt die Tugend schlechterdings nur in ihrer Beziehung auf Staat und Vaterland. Es ist im Grunde die Idee von Staat und Vaterland, die in diesem „System der Sittlichkeit" an die Stelle des kategorischen Imperativs und des Gewissens tritt. Dem Aristoteles spricht er es nach, daß das Ganze eher ist als die Theile und daß in der wahren Sittlichkeit das Individuum seine Bedeutung ausschließlich in der Substanz des Staates hat. Dem Platon folgt er in der ständischen Gliederung nicht blos des Staates sondern auch der Tugenden. Ja, er folgt dem Platon bis in die Einzelheiten und in die specifischen Eigenthümlichkeiten von dessen politischer Anschauung. Mit beinahe vollständigem Vergessen der Verhältnisse des modernen Staatslebens entwirft er einen Idealstaat, der nicht blos nach dem Muster, sondern fast über der Schablone des Platonischen gezeichnet ist. Wie der Platonische so hat auch der Hegel'sche Staat drei Stände. Es ist wunderlich, daß sich der Beamtensohn, der Angehörige eines deutschen Kleinstaats, zu demselben Aristokratismus bekennt wie der Nachkomme des Kodrus und Solon in dem demokratisch aufgelösten Staate von Attika. Es ist vielleicht noch wunderlicher, in einer Staatslehre aus dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Forderung zu lesen, daß die absolute Regierung und die Gesetzgebung in den Händen der „Alten

und der Priester sein müsse", daß diese Regierung „das unmittelbare Priesterthum des Allerhöchsten sei, in dessen Heiligthum sie mit ihm Rath gepflogen, und seine Offenbarungen erhalten hat."

Das Wunderlichste, nichts desto weniger, folgt erst. Derselbe Mann, welcher in dieser Weise platonisirte, hatte nur eben erst die Feder aus der Hand gelegt, um für sein eigenes Vaterland eine Staatseinrichtung zu fordern — doch was sage ich? um überhaupt einen Staatsbegriff aufzustellen, der fast in allen Stücken das directe Gegentheil von dem jetzt construirten war. Von Allem, was in dem „System der Sittlichkeit" als zum Wesen eines wahren Staates nothwendig deducirt wird, war in der „Kritik der Verfassung Deutschlands", da, wo der Verfasser „den Begriff des Staates" auseinandergesetzt, einzig und allein das Bestehen einer obersten Staatsgewalt und einer gemeinsamen Wehre hervorgehoben worden. Ausdrücklich war dies allein als nothwendig, alles Uebrige als etwas „Zufälliges und verhältnißmäßig Gleichgültiges" bezeichnet worden. Es ist nach dieser Darstellung nicht eben unerläßlich, daß ein „Volk" die Grundlage des Staates bilde. Auch eine „Menge" mag sich zu einem Staate verbinden. Was im Alterthum, was für die Republiken von Rom und Athen die erste Bedingung staatlicher Organisation war, ist es mit Nichten in unserer Zeit. Mag heutzutage immerhin ein loser oder auch gar kein Zusammenhang in Rücksicht auf Sitten, Bildung und Sprache stattfinden: Geist und Kunst der Regierung und der Organisation wird dergleichen Verschiedenheiten zu überwältigen im Stande sein. Zu dem Zufälligen und Gleichgültigen gehört es, ob das Gewalthabende Einer oder Mehrere, ob dieser Eine oder die Mehreren zu dieser Majestät geboren oder gewählt werden. Gleichgültig ist es, ob unter den Unterworfenen Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit der bürgerlichen Rechte besteht. „Daß Ein Staat unter seinen Unterthanen Leibeigne, Bürger, freie Edelleute und Fürsten, die selbst wieder Unterthanen haben, zähle, daß die Verhältnisse dieser besonderen Stände selbst wieder nicht rein, sondern in unendlichen Modificationen existiren, hindert eine Menge ebensowenig daran, eine Staatsgewalt zu bilden, als daß die

besondern geographischen Glieder Provinzen von verschiedenen Beziehungen auf das innere Staatsrecht ausmachen". Gleichgültig ferner ist der Charakter der gesetzgebenden Gewalt, der Charakter der Gerichtshöfe, die Form der Verwaltung, das System der Abgaben und der bürgerlichen Einrichtungen. Doch dies ist noch nicht Alles. Nicht genug, daß diese Dinge für das Wesen des Staates gleichgültig sind: es ist im Gegentheil nothwendig, daß der Staat sich mit einer obersten Aufsicht über die angeführten Seiten der inneren Verhältnisse seiner Angehörigen begnüge; es gehört im Gegentheil zum Wesen des Staates, daß die Staatsgewalt, indem sie für ihre Bedürfnisse und ihren Gang gesichert ist, der eignen Thätigkeit der Staatsbürger einen möglichst großen freien Spielraum lasse. Es ist dies nothwendig und wesentlich: denn „diese Freiheit ist an sich selbst heilig"; es ist nicht blos nothwendig und wesentlich, sondern auch nützlich: denn die richtigste Berechnung des Nutzens ist diejenige, die „auf die Lebendigkeit, den zufriedenen Geist, auf das freie und sich achtende Selbstgefühl" der Glieder des Staates geht. „Wir unterscheiden also", so resumirt sich unser Publicist selbst, „nicht nur das schlechthin Nothwendige, was in der Hand der Staatsgewalt liegen und unmittelbar durch sie bestimmt werden muß, und das zwar in der gesellschaftlichen Verbindung eines Volks Nothwendige, aber für die Staatsgewalt als solche Zufällige, sondern halten auch sowohl das Volk für glücklich, dem der Staat in dem untergeordneten allgemeinen Thun viel freie Hand läßt, wie eine Staatsgewalt für unendlich stark, die durch den freieren und unpedantisirten Geist ihres Volks unterstützt werden kann". Für den Publicisten, mit anderen Worten, ist der Staat, was er auch Anderen seiner theoretisirenden Zeitgenossen war: eine Anstalt zum Schutze der äußeren und inneren Sicherheit; für den philosophischen Systematiker ist er das, was er den Theoretikern der Generation nach Perikles war: die höchste Alles in sich auflösende Form menschlichen Lebens, das Absolute in absolut-realer Erscheinung. Dort hören wir ihn die Doctrin Wilhelm's v. Humboldt und die staatsmännischen Gedanken Stein's, hier die Lehren der Akademie und die philosophischen Träume Dion's

wiederholen. Für jetzt nicht im Stande, was der Verfasser der „Ideen über die Grenzen der Staatswirksamkeit" wenigstens versuchte, die antike und die moderne Staatsweise zugleich anzuerkennen und beide zu combiniren, stellt er sich das Eine Mal ganz und gar auf den modernen, das andere Mal ganz und gar auf den antiken Standpunkt, polemisirt er dort gegen Centralisation und mechanisches Vielregieren, hier gegen Alles, worin das Recht der individuellen Selbständigkeit, sei es neben, sei es in oder über dem Staate eine Zuflucht finden könnte.[4]

Die Wahrheit ist: dieser vollkommene Gegensatz zwischen dem Publicisten und dem Philosophen beruht auf der vollkommenen Gleichheit der letzten Motive, durch welche der Eine und durch welche der Andere bestimmt wurde. Dieses letzte Motiv bestand in dem intensiven Verlangen, aus der Abstraction an das Concrete, aus dem blos Gedachten zur Realität zu kommen. Der Beobachtung gegenüber, daß der deutsche Staat ein bloßes Gedankending sei, formulirte sich dieses Verlangen einestheils zu skizzirten Vorschlägen zur Herstellung eines deutschen Staates, anderentheils zu einem allgemeinen Begriff vom Staate, der unter allen Umständen realisirbar sei. Aber wie realisirbar und wie durchaus praktisch dieser Begriff war: Begriff und Forderung zu sein könnte er doch nur aufhören, wenn die Gewalt sich ihm zugesellte, um ihn zu verwirklichen. Der Publicist daher, welchem diese Gewalt nicht zur Verfügung steht, wird zum Philosophen. Er wendet sich zu dem Gebiet, wo er zugleich Herr und Gewalthaber ist, wo nicht blos das Setzen des Begriffes, sondern zugleich das Setzen der Realität des Begriffes in seiner Hand ist. Die Sehnsucht nach Wirklichkeit und die Verzweiflung an dieser bestimmten, gegenwärtigen, vaterländischen und politischen Wirklichkeit macht ihn zum Idealisten. Der praktischen Realisirbarkeit der Begriffe schiebt sich ihm ihr ideelles Sichselbstrealisiren unter. Von diesem Zuge fortgerissen würde er, auch wenn er es mit der isolirten Idee des Staates zu thun gehabt hätte, diese Idee so geformt haben, daß sie möglichst viel Realität, einen möglichst reichen Inhalt lebendiger, menschlicher Wirklichkeit in sich geschlossen hätte. Er würde sie nach dem

Muster derjenigen Staatsexistenz geformt haben, die sowohl am idealsten wie am inhaltsvollsten, die das entschiedenste Gegenstück zu dem deutschen Staate war, — nach dem Muster der Staaten von Athen und Sparta. Aber nicht mit dem isolirten Staate blos, sondern mit dem Universum hat es der Philosoph zu thun. Er kömmt an den Staat erst, nachdem es ihm, so ist er überzeugt, bereits gelungen ist, das allgemeine Weltwesen als den in der Idee des Erkennens und in der lebendigen Natur sich realisirenden Geist zu begreifen. Kann dieser absolute Geist am Schlusse seines Weges weniger als Alles in Allem, kann seine geistigste und zugleich realste Erscheinungsform eine andere als die des staatlichen Gemeinlebens sein? Kann folglich die Idee des Staates in dem „System der Sittlichkeit" anders als in jener platonisirenden Weise aufgefaßt werden?

Und klar also ist es nach alle dem: dies System der Sittlichkeit ist in allem Wesentlichen aus Einem Stück mit der in Frankfurt zu Papiere gebrachten Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Es ist mit diesen Wissenschaften aus denselben allgemeinen Gesichtspunkten, auf demselben Boden hellenisirender Anschauung erwachsen. Es ist sichtlich eine letzte Consequenz derselben. Es wirft rückwärts eine strahlende Beleuchtung auf diese. Und dennoch: ein anderer Hauch gleichsam geht durch diesen letzten als durch die früheren Theile. Nicht blos durch den Plan des Ganzen ist diese Apotheose des Staats und diese Ueberfluthung der individuellen Lebendigkeit durch die Wogen der substantiellen Sittlichkeit bedingt. Nicht blos durch den philosophischen Idealismus als solchen ist diese totale Nichtachtung des in der Gegenwart praktisch Möglichen; nicht blos durch die hellenische Bildung und die hellenischen Sympathien Hegel's diese rücksichtslose Verherrlichung des antiken Staatslebens zu erklären. Diese Verherrlichung selbst hat einen etwas romantischen Beigeschmack. Jene Hintanstellung des Individuellen selbst schwankt zwischen antiken und Spinozistischen Anschauungen. Immerhin mochte auch Hegel über dem Verlangen, den absoluten Geist endlich an das Ziel seiner Realisirung zu führen, dem endlichen Geist seine Rechte um etwas verkümmern, immerhin mochte er am

Ziele seines so bescheiden und unscheinbar begonnenen Weges in hymnologische Wendungen ausbrechen, wie sie selbst dem nüchternen Aristoteles auf dem Gipfel seiner Metaphysik nicht fremd sind. Den Nachdruck jedoch, den Schwung und die Fülle, womit es geschieht, sind wir geneigt, dem Einflusse der Schelling'schen Philosophie zuzuschreiben. Denn diese Philosophie, in der That, war es, welche ganz und gar darin aufging, daß sie in dem absolut-Identischen alle Gegensätze der Reflexion überwältigt habe. Diese Philosophie, in der That, war fast nichts, als ein immer wiederkehrender Hymnus auf die alleinige Wahrheit und Herrlichkeit des Absoluten. Diese, und nicht die Hegel'sche Philosophie, war von Anfang an geneigt, das Geistsein des Absoluten über dem Absolutsein des Geistes, das Subjective über dem Substantiellen, das Individuelle über dem Ganzen zu vergessen.

Je genauer wir das „System der Sittlichkeit" in's Auge fassen, desto mehr specifisch-Hegel'sche Züge vermissen wir, desto mehr Schelling'sche entdecken wir an demselben. Denn gesetzt auch, der Inhalt dieser Ethik wäre ganz so, wie er jetzt erscheint, ausgefallen, wenn Hegel dieselbe in unmittelbarem Anschluß an seine Metaphysik und Naturphilosophie niedergeschrieben hätte: durchaus anders wäre unfehlbar die Form ausgefallen. Wenn schon in Frankfurt Hegel die Naturphilosophie vollendete und von dieser sofort zum dritten Theil des ganzen Systems überging: kein Zweifel, daß er alsdann ausdrücklich hervorhob, wie nun der Geist aus dem Anders seiner selbst als absoluter Geist zu sich zurückkehre, und wie die Ethik, die Darstellung des Werdens dieses Geistes als Geist, ein neuer Kreislauf von Kreisen sei, in denen die Momente der Realisirung desselben zur Totalität als ebensoviele dialektisch in einander übergehende Bestimmungen der sittlichen Lebendigkeit erschienen. Das in Jena entstandene „System der Sittlichkeit" knüpft mit keinem Worte an die früheren Disciplinen an. Es hat seinen eigenen Anfang. Es ist nach einem eigenen Plane gebaut. Es vollendet sich nach einer eigenen Methode. Zwar, wenn mit der „natürlichen Sittlichkeit" oder mit dem ganz in die Natur versenkten und an die Natur gebundenen Leben des sittlichen

Geistes der Anfang gemacht wird, so kann man sich aufgefordert fühlen, die von Hegel nur nicht selbst gezogenen Verbindungslinien zwischen diesem Anfang und dem Schluß der Naturphilosophie in Gedanken zu ergänzen. Noch leichter würden wir im Stande sein, den Gesammtplan dieser Ethik mit dem Plan des ganzen Systems, wie wir denselben aus den früheren Theilen kennen, in Uebereinstimmung zu bringen. Dreigliedrig nämlich ist das System der Sittlichkeit. Ein erster Theil führt die Ueberschrift: „die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältniß". Ein zweiter Theil ist überschrieben: „Das Negative, oder die Freiheit, oder das Verbrechen". Der Inhalt des dritten Theils ist schlechtweg bezeichnet: „die Sittlichkeit". Wie immer diese Gliederung von dem Verfasser motivirt werden möge: es ist unverkennbar, daß sie von dem allgemeinen Schema des absoluten Geistes, dem In-sich-sein, dem Sich-Anderswerden, der totalen Rückkehr in sich beherrscht ist. Ja, vielleicht endlich ist es möglich, auch die Motivirung dieser Gliederung, und, was damit zusammenfällt, die im Einzelnen durchweg befolgte Methode aus den Hegel'schen Grundanschauungen abzuleiten. Hören wir, wie sich unser Systematiker gleich im Anfang darüber ausspricht. „Um", so heißt es, „die Idee der absoluten Sittlichkeit zu erkennen, muß die Anschauung dem Begriffe vollkommen adäquat gesetzt werden, denn die Idee ist selbst nichts andres, als die Identität beider; diese Identität aber, damit erkannt werde, muß als ein Adäquatsein gedacht werden; aber dadurch, daß beide im Adäquatsein auseinander gehalten werden, werden sie mit einer Differenz gesetzt, eines in der Form der Allgemeinheit, das andre in der Form der Besonderheit gegen das andre; daß hiemit dieses Gleichsetzen vollkommen werde, so muß umgekehrt dasjenige, welches hier in der Form der Besonderheit gesetzt war, jetzt in der Form der Allgemeinheit, dasjenige, welches in der Form der Allgemeinheit gesetzt war, jetzt in der Form der Besonderheit gesetzt werden". In der That, diese Motivirung der nun folgenden Gliederung und des methodischen Fortschreitens innerhalb dieser Gliederung deckt nicht einen neuen Hintergrund des Hegel'schen Philosophirens auf, sondern sie bestätigt nur den von uns bereits bei'm Ein-

treten in sein System aufgedeckten. Es war, formell gefaßt, die Versöhnung des Ideals lebendiger, schöner Totalität mit dem Thun der überall theilenden und fixirenden Reflexion, wovon wir Hegel ausgehen sahen. Es war factisch ein fortwährendes, überaus reges und geschicktes Herüber und Hinüber von dem abstracten Begriff zu der concreten Anschauung, von der concreten Anschauung zu dem abstracten Begriff, ein sinniges Ineinanderschlingen ästhetischer und logischer Behandlung der Begriffe, wodurch in Logik, Metaphysik und Naturphilosophie das dialektische Gewebe zu Stande kam. Hegel nannte dies in den früheren Partien des Systems das Realisirtwerden der Begriffe. Er identificirte dasselbe mit dem durch alle Momente des absoluten Geistes hindurchgehenden Prozeß des allgemeinen Weltwesens und stellte es demnach als das Anderswerden der Bestimmungen und als die Rückkehr derselben aus ihrem eigenen Anders oder aus ihrem Gegentheil dar. Die Dialektik war ihm überwiegend ein ganz objectives an den Bestimmungen, als an Momenten des absoluten Geistes selbst haftendes Geschehen, und nur zuweilen brachte er eine neue Mannigfaltigkeit dadurch in das vielnamige und doch wesentlich immer gleiche Verfahren, daß er die nur durch unsre Reflexion an der Sache entdeckte Bewegung von der Selbstreflexion derselben unterschied. Jenes formelle Wesen nun dieser Dialektik, jenes factische Alterniren und Wiederzusammenbringen von Begriff und Anschauung bleibt im „System der Sittlichkeit" stehen. Allein das Charakteristische ist, daß es nun zuerst und nur hier ausdrücklich und principiell als die Seele der Methode bezeichnet wird. In den Hintergrund tritt die Bestimmung, daß es sich um das „Realisiren" der Begriffe handle. Ganz vergessen scheint die wichtigste Bestimmung, daß sich damit der Prozeß des absoluten Geistes vollziehe. Verloren scheint die Objectivität und verloren mit alle dem die geschmeidige Lebendigkeit der Dialektik. Sie ist auf einmal ganz subjectiv, ganz nur das Thun des Philosophen, bedingt freilich durch die eigne Natur der Idee. Es soll „erkannt werden": dies steht an der Spitze; damit erkannt werde — dies wird vorausgesagt — muß so und so verfahren werden. Ueberall ist ausdrücklich vom

„Construiren“, vom „Eintheilen“ die Rede. Wir haben, wird erinnert, jetzt eine erste, jetzt eine zweite, eine folgende „Potenz“ der Sittlichkeit „gesetzt“ oder „erkannt“. Und mit diesem subjectiven Anstrich, den die Dialektik erhalten hat, geht ein fast mechanischer Formalismus, ein ermüdendes und eintöniges „Subsumiren der Anschauung unter den Begriff“ und wieder „des Begriffs unter die Anschauung“ Hand in Hand. Alles ist viel übersichtlicher, einfacher, schematischer — aber Alles zugleich unlebendiger und äußerlicher geworden. Im Rücken dieses Formalismus arbeiten alle die reichen Mittel, über welche der Hegel'sche Geist, geschult an der Dialektik seiner Logik und Naturphilosophie, zu verfügen hat; im Verborgenen begleitet denselben das Bewußtsein, daß der absolute Geist es ist, der in der Sittlichkeit sich absolut realisirt und die Totalität seiner Rückkehr zu sich selbst gewinnt: auf der Oberfläche breitet sich die Schelling'sche Constructionsmanier aus, und vor unseren Augen zeigt sich der absolute Geist und dessen Momente unter dem Namen und Charakter der Schelling'schen absoluten Indifferenz oder Identität und der Schelling'schen Potenzen dieser Identität.

In dieser Weise nun geschieht es, daß zuerst die „Identität des Allgemeinen und Besondern“ als eine unvollkommene Vereinigung oder als ein Verhältniß gesetzt wird. Die „absolute Sittlichkeit nach dem Verhältniß“ ist die „natürliche Sittlichkeit“. Ihre erste Potenz, oder die natürliche Sittlichkeit als Anschauung, ist praktisches Gefühl und dieses wird zum Bedürfniß, das zur Arbeit treibt und sich im Genuß befriedigt. Mit der Arbeit ist unmittelbar ihr Product, ist zweitens der Besitz und endlich das vermittelnde Werkzeug gesetzt. Man sieht leicht: es ist die ganze Weite praktischer, menschlicher Beziehungen, welche zur breiten Basis der Sittlichkeit gemacht wird; man sieht ebenso: in Aristotelischer Weise wird die Entwicklung der Sittlichkeit historisch-physiologisch dargestellt. Diese Tendenzen jedoch vollziehen sich an dem Leitfaden des immer wiederkehrenden Schematismus des gegenseitigen Subsumirens und Adäquatsetzens, des Different- und wieder Indifferentsetzens von Begriff und Anschauung. Mittelst dieses Schematismus wird eingetheilt und das Eingetheilte

von Neuem eingetheilt. So gliedert sich die Arbeit in Cultur der Pflanzen, Bezähmung der Thiere und Bildung des Menschen, und dieser dreifachen Arbeit entspricht ein dreifacher Besitz. Doch die Eintheilung wird wunderlicher, der Schematismus erweist sich für das tiefer liegende Bestreben des Systematikers unpassender, wenn unter der Kategorie der „Bildung“ die Geschlechterliebe, das Verhältniß von Eltern und Kindern und die Erziehung behandelt wird, wenn das Werkzeug unter den drei Potenzen: das Kind, das eigentliche Werkzeug und die Rede, die Rede wieder als Gebehrdensprache, körperliches Zeichen und tönende Rede erscheinen soll. Es folgt die zweite Potenz der natürlichen Sittlichkeit. Die Arbeit wird zur Maschinenarbeit, das Product dient nicht mehr blos dem Bedürfniß, sondern dem Ueberfluß, der Besitz erscheint unter der Form des Eigenthums und des Rechts. Auf diesem Grunde kommt es zu Tausch und Vertrag. Das Geld wird als Werthrepräsentant das Vehikel des Handels. Die abstracte Anerkennung des Individuums als Person führt zum Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft; dieses wieder hat seine Wahrheit in der Familie. „In ihr“, heißt es, „ist die Totalität der Natur und alles Bisherige vereinigt; die ganze bisherige Besonderheit ist in ihr in's Allgemeine gesetzt“ —: in höherer Form resumiren sich in ihr die früheren praktisch-rechtlichen und sittlichen Beziehungen.

Alle bisherigen Potenzen aber — so wird der Uebergang zum zweiten Theile des Systems, zum „Negativen“ gemacht — hatten die Einzelheit zum Princip und drückten Bestimmtheiten aus; die construirten Indifferenzen waren formell, Besonderheit, nur in Beziehung auf niedrigere Besonderheiten indifferenzirt. Jede dieser Besonderheiten daher kann aufgehoben werden. Und zwar zunächst in negativer Weise, so daß der Gegensatz, der jenen Bestimmtheiten einwohnt, das bisher blos formell Aufgehobene, als reell gesetzt und fixirt wird. Gegen die natürliche Sittlichkeit, oder gegen das Sittliche in der Form der Nothwendigkeit, kehrt sich die reine Freiheit oder das Verbrechen; mit dem Verbrechen aber steht die formale Reconstruction des Sittlichen, die rächende Gerechtigkeit, unmittelbar in Verknüpfung.

Nur in dieser nämlich vervollständigt und verwirklicht sich die im Gewissen des Verbrechers auf blos abstracte Weise, blos innerlich und subjectiv vor sich gehende Umkehrung des Negativen. Dies Negative existirt nun wiederum unter verschiedenen Potenzen. Die erste ist die ganz formale, gegen nichts Bestimmtes, sondern gegen die Abstraction des Gebildeten sich richtende Vernichtung, die zwecklose Zerstörung, die in der Wuth culminirende Verwüstung. Die zweite, das „Bestehenlassen der Bestimmtheit, aber Vernichten der Indifferenz des Anerkennens", ist Diebstahl und Beraubung. Sie ist wesentlich persönliche Beziehung, Vergewaltigung oder Bezwingung. Auch die mitgesetzte Umkehrung derselben ist deshalb Bezwingung, Knechtung, Freiheitsberaubung, während die Umkehrung im negativen Verhältniß der ersten Potenz absolute Vernichtung, „Rückwirkung wie gegen ein reißendes Thier", oder der Tod war. Die dritte Potenz endlich ist die Indifferenz oder Totalität der beiden früheren Negationen. Sie geht deshalb auf die Indifferenz der Bestimmtheiten, auf das Leben oder die ganze Persönlichkeit, und auch die mitgesetzte Umkehrung besteht in dem Verlust der Persönlichkeit. Die rohste Form dieser totalen Negation ist der Mord; ihre zweite Form fällt zusammen mit der Umkehrung dessen, was durch den Mord gesetzt ist, es ist die Rache; die Totalität dieses ganzen Verhältnisses aber, in welcher die Vernünftigkeit desselben in das Bewußtsein der Individuen tritt, ist der Zweikampf; im Zweikampf der Völker, oder im Kriege, zeigt sich jene Vernünftigkeit am deutlichsten als Gleichheit des Rechts auf beiden Seiten, als Schwanken des Kampfes und Sieges, als die Ueberläuferei des Mars und als die Möglichkeit des Friedens.

Die Wahrheit dieser negativen Aufhebung der naturbestimmten Sittlichkeit kann aber nur in einem Höheren, in einem absolut Positiven bestehen. In keiner der früheren Potenzen ist „die absolute Natur in Geistesgestalt" und also wahrhaft als Sittlichkeit vorhanden. Wahrhaft sittlich ist weder die Familie, das höchste Verhältniß der Naturpotenz, noch, und viel weniger, „das Negative". „Die Sittlichkeit", heißt es bald zu Anfang des dritten Theils des Systems, „muß mit völliger Vernichtung

der Besonderheit und der relativen Identität, deren das Naturverhältniß allein fähig ist, absolute Identität der Intelligenz sein, oder die Natur muß in die Einheit des absoluten Begriffs aufgenommen und in der Form dieser Einheit vorhanden sein". Doch wir kennen bereits die allgemeine Charakteristik dieser Sphäre und haben uns dieselbe nur noch nach ihrer Gliederung zu vergegenwärtigen. Die Anschauung der Idee der absoluten Sittlichkeit, die Form, in der sie von Seiten ihrer Besonderheit erscheint, ist das Volk; denn im Volk ist das Individuum als Intelligenz schlechthin dem Allgemeinen gleich, und schaut sich selbst im Ganzen, das Ganze als identisch mit seiner geistigen Einzelheit an. Diese Totalität, die Sittlichkeit, zunächst als ruhend betrachtet, ergiebt die Idee der „Staatsverfassung". Sie erhebt sich auf dem Grunde der individuellen Sittlichkeit oder der Tugend. Die Tugenden sind nichts Andres, als die Sittlichkeit am Individuellen, sofern dieses in der organischen Totalität eines Volks gesetzt ist. Die Moral mithin unterscheidet sich vom Naturrecht nur so weit, als die Tugenden blos erst „Möglichkeiten des Allgemeinen", der dynamische Grund der Sittlichkeit des Volkes, oder des Staats sind. Die Indifferenz aller Tugenden, ihre höchste Potenz, ist die Tapferkeit, in welcher ebendeshalb „der ganze Kranz der Tugenden erscheint". Die relative, sich auf Verhältnisse beziehende individuelle Sittlichkeit, die zweite Potenz, ist die Rechtschaffenheit. Die niedrigste Potenz endlich ist das Zutrauen oder die natürliche, gleichsam elementarische Sittlichkeit. Nicht die Einzelheit des Individuums jedoch ist das Erste und Wahre, sondern die göttliche Lebendigkeit der sittlichen Natur in ihrer organisirten Totalität. In dieser daher müssen sich die Potenzen der Sittlichkeit als reale Gestalten darstellen. So erscheinen sie als drei Stände: der absolute Stand oder der Stand der Tapferkeit, der Adelsstand; der bürgerliche Stand, oder der Stand der Rechtschaffenheit; der Bauernstand, oder der Stand der rohen Sittlichkeit und des Zutrauens. Dieses in den Ständen sich organisirende System wird aber wahrhaft erst erkannt, wenn es zweitens in seiner Bewegung aufgefaßt wird. Die absolute Sittlichkeit ist in

zweiter Potenz der absolute Prozeß des sittlichen Lebens, oder „Regierung". Diese wieder theilt sich unmittelbar in die „absolute", und die „allgemeine Regierung". Es ist völlig klar, daß dieser Unterschied sich auf den zwischen dem Staatsoberhaupt und den in den Ministerien sich gipfelnden verschiedenen Regierungsbehörden reducirt, daß unter der „absoluten Regierung" dasjenige zusammenbegriffen ist, was sich in der späteren Hegel'schen Rechtsphilosophie auf die „fürstliche Gewalt" und die „gesetzgebende Gewalt" vertheilte, während die „allgemeine Regierung" mit demjenigen zusammenfällt, was später „Regierungsgewalt" genannt wurde. Die ganze Sphäre des Ständischen jedoch, die von dem Publicisten Hegel so stark betonte „Mitwirkung des Volks" verschwindet gänzlich in dem Platonismus seiner dermaligen Auffassung. Die einfach verständliche Kennzeichnung der verschiedenen Gewalten versteckt sich gänzlich hinter dem Schellingianismus seiner dermaligen Darstellung. Demnach wird die „absolute" Regierung als „die absolute Ruhe in der unendlichen Bewegung" charakterisirt; sie steht über dem Ganzen, dessen absolutes Verhältniß sie als Träger der Gesetzgebung repräsentirt und bewahrt, und soll, aus dem ersten Stande hervorgehend, in den Händen der Priester und Alten, nicht gemacht oder gewählt, sondern von schlechthin göttlicher Sanction sein. Die „allgemeine" Regierung andrerseits wird charakterisirt als die Regierung, sofern sie nicht blos das Ganze als Ganzes darstellt und überwacht, sondern dasselbe in seiner durchgängig gegliederten Bestimmtheit lebendig durchwaltet, als „die in die Entfaltung aller Potenzen sich erstreckende und diese Entfaltung eigentlich erst setzende und hervorbringende Bewegung". In jedem Acte dieser „allgemeinen" Regierung ist die gesetzgebende, die richterliche und die ausübende Thätigkeit zusammen. Es ist eine Abstraction, diese Thätigkeiten sondern und sie als verschiedene Gewalten constituiren zu wollen. Die Momente der allgemeinen Regierung müssen vielmehr, um als organische erkannt zu werden, selbst wieder als Systeme auftreten. Es ergiebt sich ein System des Bedürfnisses, ein System der Gerechtigkeit und ein System der Bildung. In Beziehung auf das erste dieser Systeme wird der Regierung einmal

die Aufgabe zugewiesen, dem unendlichen Schwanken im Werth der Dinge zu widerstehen, sodann aber, die Bedürfnisse des Staats durch ein System der Abgaben zu befriedigen. Nur ganz aphoristisch werden zum Schluß die beiden anderen Systeme behandelt. Die Thätigkeit der Regierung gliedert sich in dem zweiten dieser Systeme nach ihrer Beziehung auf die bürgerliche, auf die peinliche Gerechtigkeit und auf den Krieg, sie erscheint in dem dritten als Sorge für Erziehung und Wissenschaft, als polizeiliche Zucht und als kolonisirende Thätigkeit.

So beschaffen war das „System der Sittlichkeit". Es war, nach seinen letzten und eigentlichsten Motiven beurtheilt, Hegel'scher, als die früher entworfenen Theile der Hegel'schen Philosophie. Es war, was die Form und die Manier der Behandlung anbetrifft, viel mehr von Schelling'schem als von Hegel'schem Gepräge. Das Metall war Hegel's, der Stempel war Schelling's. Es vollendet, — ich wiederhole es — den Beweis, daß sich der Erstere dem Letzteren nicht etwa blos anbequemte, sondern daß er von der Eigenthümlichkeit desselben bis auf einen gewissen Grad beherrscht und fortgerissen wurde. Es zeigt aber gleichzeitig klarer, als irgend eine andere Arbeit aus dieser Periode, daß dieser Einfluß sich wesentlich auf einen Einfluß der Form beschränkt. An Schelling sich anlehnend, vertieft sich Hegel unvermerkt in seine eigensten Intentionen. Sich in sich selbst vertiefend, macht er unter den Fahnen des Identitätssystems eine Schule durch, die ihm bald zur Meisterschaft in der philosophischen Taktik, zur Ausbildung und zum sichern Besitz einer Methode verhelfen sollte, mit welcher gerüstet die gewaltigen Streitkräfte seiner Gedanken denen des früheren Verbündeten in siegreicher Ueberlegenheit die Spitze bieten konnten.

Neunte Vorlesung.

Die Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie.

Der von Hegel zuletzt entworfene Theil seines Systems war derjenige, welchen er in allgemeinen Umrissen zuerst vor die Oeffentlichkeit brachte. Das „kritische Journal der Philosophie" schloß mit einem großen Aufsatze Hegel's: „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften".[1] Dieser Aufsatz schloß mit einer skizzirten Darstellung des Naturrechts nach den Principien des absoluten Idealismus, mit einer Probe, wie dasselbe als „System der Sittlichkeit" in ungetrenntem Zusammenhange mit der bisher sogenannten Sittenlehre zu behandeln sei. Unmittelbar nach dem Entwurf niedergeschrieben, welchen Hegel für sich selbst und zum Behuf seiner Vorlesungen ausgearbeitet hatte, zeigt dieser Aufsatz die Freiheit, mit welcher der Philosoph seinen Gegenstand beherrschte, und dient er dazu, den Sinn seiner Ethik sowie den Zusammenhang derselben mit seiner Metaphysik und Physik in ein noch helleres Licht zu stellen.

In freierer und weniger doctrinärer Form nämlich werden die Grundgedanken des „Systems der Sittlichkeit" wiederholt. Eine Gliederung wird angedeutet, welche vor der früher gewählten den Vorzug größerer Sachlichkeit und Natürlichkeit hat. Nicht das Verbrechen nämlich wird als zweiter Theil zwischen die Sphäre des Bedürfnisses, der Arbeit und des Besitzes, und

die Sphäre der absoluten Sittlichkeit eingeschoben; von jener vielmehr, die unter dem Namen des **Praktischen** zusammengefaßt wird, scheidet sich als die zweite Sphäre die des **Rechts**, über welchen beiden endlich die des **Sittlichen** als die absolute stehen soll.

Vor Allem aber, wenn noch irgend ein Zweifel blieb, daß die Ethik für jetzt den ganzen Raum der Geistesphilosophie ausfüllte. wenn noch irgend dunkel blieb, ob und wie sich die Ethik in den Grundplan des ganzen Systems einfüge, so schwindet dieser Zweifel und diese Dunkelheit vor den deutlichen Aeußerungen des in Rede stehenden Aufsatzes. Ausdrücklich wird der Staat als der „absolute lebendige Geist“ bezeichnet. Schlechterdings erscheint jedes Hinaus- und Hinübergreifen über den Staat abgeschnitten, wenn es heißt, daß „in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form der absoluten Substanz auf's Wahrhafteste verbunden sei“. Die Religion bekömmt auch hier keine andere Stellung als in dem Manuscript: sie ist auch hier lediglich das Spiegelbild des im Staatsleben seine Sittlichkeit real entfaltenden und genießenden Volkes. Nur der Geschichte geschieht hier zuerst Erwähnung. Auch sie indeß ist ausschließlich Geschichte der Sittlichkeit: an der Idee des Staates hat sie ihren Stoff, ihr Ziel und ihr Gesetz. Die Staatsformen, wie sie nach den Verschiedenheiten der Zeiten und der Völker auftreten, bilden die Realität des „Weltgeistes“, und der Weltgeist in der Totalität dieser seiner Erscheinung und Bewegung ist neben dem in der Natur erscheinenden Geiste die zweite und letzte, die absolute Consummation der in der Logik und Metaphysik constituirten „Idee des Geistes“. Auf's Bestimmteste werden die „physische Natur“ und die „sittliche Natur“ als die beiden einzig möglichen Erscheinungsformen des Absoluten bezeichnet. Durch den ganzen Aufsatz bleibt diese Dichotomie und der Parallelismus von Natur und Sittlichkeit in Sicht. Auf's Deutlichste endlich kömmt der durch das ganze System hindurchgehende Faden, der reflexive Prozeß des absoluten Geistes und die dadurch gesetzte Dreigliederung des Ganzen zum Vorschein. Geist und Natur — so lehrte auch Schelling — stehen nebeneinander, als die beiden Attribute des

Absoluten. Vielmehr aber — so lehrt Hegel, nach der ihm eigenthümlichen Fassung des Absoluten als Geist —: der Geist, oder die sittliche Natur, ist höher als die physische Natur. Das Absolute nämlich besteht seiner Natur nach (wie sie Hegel in der Logik und Metaphysik sich selbst hatte constituiren lassen) darin, „daß es sich selbst anschaut und zwar als sich selbst"; es ist „unendliche Expansion und unendliches Zurücknehmen derselben in sich selbst". Jene Expansion nun ist die Natur, dieses Zurücknehmen ist die absolute Sittlichkeit. In der Letzteren erst realisirt sich absolut die Idee des absoluten Geistes als des „absoluten Erkennens". Erst in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst ist der Geist „sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt".

So deutet Hegel im Ganzen und Großen das Verhältniß des dritten zu den beiden anderen Theilen seines Systems an; aber er deutet auch, was wir bisher vermißten, direct den Punkt des Uebergangs aus der Naturphilosophie zur Ethik an. Wir begleiteten ihn in der ersteren bis an den Anfang des Organischen.[2] Alle Stufen der Natur bis zu dieser wurden als das „Werden des Erkennens", als ein immer fortschreitendes Realisiren des Wesens des „Aethers" oder der „Materie" dargestellt. Auch im Organischen, so wird nun gesagt, ist diese Realisirung noch nicht vollendet. Auch in den höchsten organischen Naturbildungen kömmt es nicht zu einer vollständigen Identität zwischen dem, was der Aether seinem Wesen nach ist, und dem, was er werden muß, wenn der absolute Geist sich „als er" darin erkennen soll. Diese Identität, oder „die Vermählung der einfachen Substanz mit der Form der absoluten Unendlichkeit" ist erst erreicht in der „Intelligenz". Nur in der Intelligenz nämlich ist die Individualisirung bis zur absoluten Negativität, Gegentheil seiner selbst zu sein, getrieben. Nur in der Intelligenz daher liegt die Möglichkeit, indem sie absolute Einzelheit ist, absolute Allgemeinheit zu sein. Diese Möglichkeit

aber — das Charakteristische des absoluten Erkennens — realisirt sich in der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit mithin ist die Realität oder die Wahrheit der Intelligenz, die Wahrheit ebendamit der Natur und die absolut-absolute Verwirklichung der Idee des absoluten Geistes.

Dient aber somit der Aufsatz über die Behandlungsarten des Naturrechts als eine Ergänzung und Erläuterung zu dem handschriftlichen Entwurf des „Systems der Sittlichkeit", so hat er auch noch eine andere Seite. Die positiven Ausführungen, welche er giebt, sind nur die Kehrseite seiner polemischen Auseinandersetzungen. Die verschiedenen „Behandlungsarten des Naturrechts", von denen er den Titel hat, sind die empirische und die rationalistische oder Kant-Fichte'sche, und zu diesen beiden stellt er sich mit derjenigen, die er probeweise durchführt, mit der speculativ-philosophischen, in eine übergreifende Mitte. Der Aufsatz erscheint von dieser Seite als Glied einer ganzen Kette kritisch-polemischer Entwickelungen. Das Erste, womit Hegel seinen Eintritt in die literarische und wissenschaftliche Republik bezeichnete, war der directe Anschluß an Schelling. Ein zweiter Schritt jedoch mußte gleichzeitig gethan werden. Er mußte sich auseinandersetzen mit dem vorschelling'schen sowie mit dem gleichzeitigen Philosophiren der Zeitgenossen. Beides geschah unmittelbar zusammen in der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems". Es geschah ähnlich in dem so eben besprochenen Aufsatze. Es geschah mit noch entschiedenerem Uebergewichte des kritischen Elements in einer früheren Abhandlung des Journals unter der Ueberschrift: „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität". Es geschah endlich in einer Reihe anderer Kritiken.[3] Von der Kritik führte ja die neue Zeitschrift ihren Namen; das kritische Journal ist der Schauplatz, auf welchem wir unseren Philosophen allseitig und mit der größten Schärfe, Sicherheit und Bestimmtheit sich gegen die ganze Gedankenbewegung seit Kant in ein freies und klares Verhältniß setzen sehen. Dieses Verhältniß und den Prozeß dieser Auseinandersetzung gilt es kennen zu lernen. Wir fassen zu diesem Behufe die betreffenden Auf-

sätze zusammen, und fragen zunächst nach dem principiellen Standpunkt und der allgemeinen Formel des kritischen Verfahrens.

Hegel selbst erklärt sich darüber bestimmt und ausdrücklich. Es ist die Einleitung zum Journal, woselbst er auseinandersetzt, worin nach seiner und seines Mitherausgebers Ansicht das Wesen der philosophischen Kritik bestehe. „Wie die Idee schöner Kunst", heißt es, „durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder gefunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte". Der Standpunkt somit dieser Kritik ist die zwiefache Ueberzeugung, einmal, daß die Philosophie nur Eine ist, sowie die Vernunft nur Eine ist, und sodann, daß diese Eine Philosophie diejenige ist, welche vom Anfang an im Absoluten und in der Erkenntniß dieses Absoluten feststeht, — die Philosophie, wie sie sich zuletzt in dem Schelling'schen Identitätssystem ihren Ausdruck gegeben hat. Nur für diejenigen daher, entwickelt Hegel weiter, könne diese Kritik einen Sinn haben, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden sei. Es handle sich zunächst um eine einfache Abscheidung der Philosophie von der Unphilosophie. Da aber, wo die Idee der Philosophie wirklich vorhanden sei, da sei es das Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortrete, sowie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet habe, deutlich zu machen. Nur in dieser Haltung allein höre die Kritik auf, Polemik und Parteisache zu sein, indem sie nunmehr das Gegnerische nicht etwa für eine Partei, sondern schlechthin für gar nichts erkläre.

Eine hautaine Stellung, fürwahr, die sich solchergestalt die verbündete Schelling-Hegel'sche Philosophie am Anfang des Jahrhunderts ihren Vorgängerinnen und Schwestern gegenüber gab! Die französische Republik, prahlte Napoleon, bedürfe der Anerkennung so wenig wie die Sonne. Auch die wahre Philosophie,

heißt es hier ganz ähnlich, verschafft sich Anerkennung dadurch, daß, sie da ist, daß sie aufgestellt wird. Sowie Friedrich Schlegel die Praxis des genialen Ich der Gesammtheit der objectiven sittlichen Verhältnisse gegenüberzustellen den Einfall hatte, so glaubt sich hier die geniale Anschauung des Universums als eines Kunstwerks oder einer schönen und lebendigen Totalität ohne Weiteres berechtigt, allen sonst möglichen Weltansichten gegenüberzutreten. Was dort ein blos gemachtes Pathos der Paradoxie war, das ist hier zu einem scheinbar wissenschaftlichen, es ist jedenfalls zu einem gediegneren und zuversichtlicheren Pathos geworden. Auch auf Hegel ist mit dem Eintritt in den romantischen Kreis ein gutes Theil von jenem souveränen Bewußtsein übergegangen, welches sich an dem Ergriffen- und Construirthaben des „Absoluten" stärkt. Es ist sein eigenes, ihn ganz und seit lange erfüllendes Ideal, seine eigenste Ueberzeugtheit und sein eigenstes, kategorisches Wesen, was durch die Berührung mit Schelling zugleich die Farbe des Genialitätsbewußtseins empfängt. In dieser romantischen Laune begiebt er sich nun in den Kampf. Mit dem begeistrungstrunkenen Uebermuth, in welchem sich die Romantiker befanden, verbindet sich bei ihm die ganze Gravität, der ganze Ernst und die Objectivität seiner individuellen Sinnesweise. Eine eigenthümliche Mischung von Scherz und Ernst, von Keckheit und Schwerfälligkeit, von Genialität und solider Wissenschaftlichkeit charakterisirt seine Kritiken. Ein Unterschied freilich macht sich innerhalb derselben bemerklich. Mit dem schonungslosesten Humor, mit jenem Cynismus, der nach dem Vorgange der Xenien durch das Athenäum und durch Fichte's Schrift gegen Nicolai zum Modeton geworden, tritt er die Reinhold und Bardili, die Krug, die Weiß und Rückert unter die Füße. Nichts ergötzlicher, als wenn sich der absolute Idealismus mit demjenigen befaßt, was er gleich in der Einleitung als Nichtphilosophie und als systematisirte Plattheit bezeichnet hat. In die feierliche Würde, mit der sich „das Absolute" präsentirt, spielt alsdann die hochmüthige und vornehme Verachtung gegen das Popularisiren, gegen die Bestrebungen der Aufklärung, gegen die „Gemeinheit des Verstandes" und gegen den „sogenannten gesunden

Menschenverstand". Der Respect, welcher doch einem Kant und Fichte, den bisherigen Großmächten der Philosophie, nicht ganz versagt werden kann, wird gegenüber den kleinen Potentaten mit ausgesuchtem Hohn vertauscht. So, wenn an den Werken des Herrn Krug dargestellt wird, „wie der gemeine Menschenverstand die Philosopie nehme", oder wenn an Rückert und Weiß diejenige Philosophie charakterisirt wird, „zu der es keines Denkens und Wissens bedürfe". Und doch: dieser Unterschied ist wesentlich nur ein Unterschied des Tones und der Manier. Die Wahrheit ist, daß in der Sache die Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Jacobi ganz ebenso kategorisch ist und von demselben Gefühl absoluter Superiorität ihren Ausgang nimmt.

Denn die Auseinandersetzung mit Kant zunächst —, in nichts Anderem besteht sie, ihrem formalen Princip nach, als in dem Nachweis, daß das allein wahre Princip der Speculation, die Identität nämlich des Subjects und Objects, bei Kant wohl hin und wieder zum Vorschein komme, aber eben so oft wieder verschwinde, ja bewußt und geflissentlich zerstört werde. Unser Kritiker erkennt diese Identität am Entschiedensten in dem von Kant entwickelten Begriff der transscendentalen Einbildungskraft wieder. In dem Kant'schen Begriff des Verstandes und in der Deduction der Kategorien findet er die „speculative Idee" bereits depotenzirt, und er sieht sie endlich in der Charakteristik und Grenzbestimmung der Vernunft ganz und gar zu einer blos formalen Identität herabsinken. Wiederum findet er die wahre Idee der Vernunft, den Gedanken der absoluten Identität, in dem Begriffe, welchen Kant von dem Schönen und von dem Organischen aufstellt. Da vollends, wo Kant von der problematischen Vorstellung eines „anschauenden Verstandes" spricht, steht derselbe, nach dem Urtheile Hegel's, ganz auf dem Standpunkte des Absoluten, auf welchem ja gleichfalls das Ideelle und Reelle sich völlig indifferenzirt haben soll. Aber leider! diese Vorstellung ist für Kant eine blos problematische: er verwirft, er verachtet sie, nachdem er sie nur kaum ergriffen hat, und demgemäß wird vor dem Tribunal des absoluten Idealismus der Spruch gefällt: die Philosophie Kant's habe allerdings

eine wahrhaft speculative Seite, die „Idee“ sei auf das Bestimmteste in ihr gedacht und ausgesprochen, aber nur um desto härter sei es, „das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtsein die höchste Idee verderbt, und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen“.

So ist Kant abgeurtheilt, und Fichte tritt vor. Genau dasselbe, unendlich einfache Verfahren! Der Unterschied ist nur der, daß bei jenem das „wahre Princip der Speculation“ an den verschiedensten Punkten in den drei Kritiken auftaucht, während es bei diesem zwar gelegentlich auch in seinen Bemerkungen über die Natur des Aesthetischen, sonst aber, und hauptsächlich nur an der Spitze der Wissenschaftslehre zum Vorschein kömmt. Die Fichte'sche Philosophie, so setzt Hegel in der „Differenz“ und in dem Aufsatz über Glauben und Wissen mit großer Klarheit und Bündigkeit auseinander, hat zwei wohl zu unterscheidende Seiten: die eine, nach welcher sie den Begriff der Vernunft und der Speculation rein aufgestellt, also Philosophie möglich gemacht hat; die andere, nach welcher jener Begriff wieder verfälscht, verendlicht und vereinseitigt ist. Fichte geht aus von dem Acte des Selbstbewußtseins, von dem Acte, in welchem das Ich in sich selbst zurückkehrendes Subject-Object ist. Da ist, ruft Hegel, die Idee der absoluten Identität! Nun aber ist das Weitere bei Fichte der Nachweis, daß im concreten Erkennen, wie im concreten Handeln, diese Identität nicht vorhanden ist, daß wir, um es anders zu sagen, in der Wissenschaft und in der Praxis uns keineswegs in dem reinen Gelingen und in der Seligkeit des künstlerischen Schaffens oder des ästhetischen Genießens befinden. Gerade diese Hineindichtung des ästhetischen Gelingens in die Weltbetrachtung ist aber die Seele der Schelling-Hegel'schen Anschauungsweise. Von hier aus also abermals die kurzangebundne, kategorische Kritik und Verurtheilung Fichte's — eine Kritik, welche ebensogut für eine bloße Beschreibung gelten könnte, wenn nicht das unbedingt-einzige Recht der absoluten Identität der fixe Punkt wäre, von dem ausgegangen wird. Im Princip, heißt es also, in seinem Ich=Ich, hat Fichte mit Kühn-

heit das „Wahre" ausgesprochen; allein weiterhin verfällt dies Princip der Reflexion; die absolute Identität steht zwar principiell an der Spitze, allein sie wird vom System nicht festgehalten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen. Die absolute Identität bleibt nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht construirt wird. Die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ist eine bloße Velleität der absoluten Identität, ein bloßes Streben und Sollen. Das richtige Princip Ich = Ich, verwandelt sich im Verlauf des Systems in das Princip: Ich *soll* gleich Ich sein. Die transscendentale Anschauung constituirt sich nicht zur absoluten Selbstanschauung, sondern es wird festgehalten an ihrer Subjectivität; daher ist zwar wohl das Subjective Subject-Object, aber nicht das Object, nicht das ganze Universum. Man muß, wird an einer anderen Stelle entwickelt, das Fichte'sche System auf den Kopf stellen. Fichte geht vom reinen Wissen aus, und daran gemessen erscheint ihm das Universum nicht als Identität des Ideellen und Reellen, sondern als Prozeß, als Werden dieser Identität im Progreß der unendlichen Zeit. Die Wahrheit, so decretirt und proclamirt der absolute Idealismus, ist das Umgekehrte. Man muß die Idee der Totalität als das Absolute aufstellen, und an ihr gemessen wird alsdann das reine Wissen Fichte's sich als ein Unvollständiges und relativ Unwahres zeigen.

Nicht anders sofort ist es mit der Beurtheilung *Jacobi's*. Das Interesse seiner Schriften, wird uns gesagt, beruht auf der Musik des Anklingens und Widerklingens speculativer Ideen. Aber die Ideen brechen sich auch bei Jacobi wie bei Kant und Fichte in dem Medium des Absolutseins der Reflexion. Auch er erkennt wiederholt eine Subject-Objectivität an, allein sie behält ihm die Form eines Sinnes oder eines Dinges, sie wird nicht als freie Vernunftidee, sondern immer nur als etwas subjectiv-Geistreiches ausgesprochen. Das Verhältniß daher, in welches Jacobi sich zum Absoluten stellt, ist das einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten, ist das Verhältniß des Glaubens. Seine Philosophie ist Glaubensphilosophie, in welcher

die speculative Idee zwar auftritt, aber nur in subjectiver Form und als etwas Particulares, das ebensowenig in die Allgemeinheit aufgenommen als etwas für's Denken werden darf. Nur eine Modification aber dieser Denkweise ist das Herder'sche Philosophiren: nur eine höhere Potenzirung derselben ist in den Schleiermacher'schen „Reden über die Religion" vor sich gegangen.

Ich kürze, wie billig, die Verlesung dieser Hegel'schen Urtheilssprüche ab; denn die Monotonie dieses Prozeßverfahrens ist ebenso leicht zu begreifen, wie sie ermüdend ist. Hier bleibt nur Eine, nicht länger abzuwehrende Frage. Wir kennen das Gesetz, nach welchem geurtheilt wird: wir fragen mit gutem Recht nach der Begründung dieses Gesetzes. Denn Schelling zwar überhob sich jedes Beweises für die Berechtigung des Identitätsstandpunkts. Er hatte im „System des transscendentalen Idealismus" nachgewiesen, daß durch die productive Einbildungskraft und im Kunstwerk die Identität des Subjectiven und Objectiven objectiv werde. Er übertrug dies ohne Weiteres in der „Darstellung seines Systems" auf das ganze Universum. Gerade für die Berechtigung dieser Universalisirung der Kunstanschauung blieb er den Beweis schuldig, und ein unausgefüllter Hiatus trennte den Schluß jenes von dem Anfang dieses Werkes. Wo sonst, wenn nicht in dem kritischen Journal, mußte diese Lücke ausgefüllt werden? Ist nicht auf alle Fälle Hegel, nachdem er die Schelling'schen Formeln zu den seinigen gemacht hat, zu einer nachträglichen Beweisführung verbunden? Ist er es nicht da gewiß, wo er die speculative Idee der absoluten Identität als festen Maaßstab an alles andere Philosophiren anlegt, — ist er es nicht doppelt im Angesicht von Philosophien, welche in der kritisch befestigten Sicherheit des Erkennens und in der Gewißheit der Wahrheit ihr Wesen zu haben behaupten?

Seltsam, aber notorisch und unbestreitbar —: Hegel's Meinung zur Zeit der Abfassung dieser Aufsätze ist nicht so. Nicht nur, daß er einen ausdrücklichen Beweis für den sogenannten wahrhaft speculativen Standpunkt weder giebt noch zu geben versucht, so lehnt er einen solchen vielmehr mit dürren Worten ab. Schroff

stellt er sich in dieser Beziehung Reinhold gegenüber, der allerdings das kritische Philosophiren Kant's zu einem blos vorläufigen Philosophiren verdünnt und verflacht hatte, und der nun in dieser „Ergründungs- und Begründungstendenz", wie Hegel sagte, über allem Weil und Inwiefern und Dann und Insofern, weder aus sich heraus- noch in die Philosophie hineinkam. In einem Briefe von „Zettel an Squenz" im kritischen Journal, d. h. von Reinhold an Bardili hatte ebendeshalb der Erstere sich beklagen müssen, daß der Dr. Hegel ihm das problematische Philosophiren übel versalzen habe, wie denn überhaupt derselbe „ein gar kategorischer Mensch sei, der die vielen Umstände mit der Philosophie nicht leiden könne und nur so geradezu auch ohne das Appetit habe". Schelling natürlich war es, der diese Worte dem gehohnneckten Reinhold in den Mund gab. Und wohl hatte er Recht. Mit dem: „auch ohne das Appetit haben" war es so, wie er sagte. Es war offenbar das entgegengesetzte Extrem zu der Reinhold'schen „Ergründungs- und Begründungstendenz", wenn Hegel derselben gegenüber behauptete, um zur Philosophie zu gelangen, sei es nothwendig, sich „à corps perdu hineinzustürzen"; denn die Vernunft werde allein dadurch zur philosophischen Speculation, „daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut". In demselben Sinne nannte er das Absolute geradezu die Voraussetzung der Philosophie, welches nur gesucht werden könne, weil es schon vorhanden sei, welches die Vernunft einfach dadurch producire, daß sie das Bewußtsein von dem Nicht-Absoluten, von allen Beschränkungen und Endlichkeiten, frei mache. Ja, die Forderung, das Absolute zu beweisen, wies er geradezu als eine Impertinenz und Bornirtheit des „gemeinen Verstandes" zurück, welcher die Forderungen, die in Beziehung auf das Endliche gelten, fälschlich auf das Absolute ausdehne. „Das wahre Erkennen", sagt er ein andermal, „hat seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst"; es „fängt vom Absoluten an, das weder ein Theil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abstraction, sondern durch wahrhafte intellectuelle Anschauung ist."

Diese Aeußerungen sind nicht mißzuverstehen. Für sich selbst hatte Hegel in seiner Logik und Metaphysik einen Weg geebnet, der stufenweise vom Endlichen zum Unendlichen und zu der Idee des Absoluten führte. Dieser Weg hätte vielleicht in die bestimmte Form eines Beweises umgebildet werden können. In seinen Vorlesungen ertheilte er demnächst wirklich, wenn auch nur andeutungsweise, der Logik diese Bestimmung.[4] Allein wie er jetzt und öffentlich die Sache darstellt, so führt, so soll und darf keine Leiter zum Absoluten hinaufführen. Mit dem Postulat vielmehr der „wahren intellectuellen Anschauung", jener Anschauung, die das All als Identität des Ideellen und Reellen auffängt, jener Anschauung, welche Kant in dem intellectus archetypus sich einen Augenblick, als etwas problematisch Gedenkbares vorgestellt hatte, — mit diesem Postulate wird unmittelbar der Anfang gemacht, gerade so, wie Schelling die „Darstellung des Systems" mit der simplen „Erklärung" begonnen hatte, dies sei das Absolute, und eine andere Philosophie als vom Standpunkte des Absoluten gebe es nicht. Eine allgemeine Anweisung, ein Wink, es ist wahr, wird an einzelnen Stellen gegeben, wie man es machen müsse, um sich zu jener wahrhaft intellectuellen Anschauung und folglich zum Absoluten aufzuschwingen. Es ist genau dieselbe Procedur, welche in der That Schelling vorgenommen und dann auch beschrieben hatte. In der Kant-Fichte'schen Philosophie nämlich stehe man auf dem Boden des Bewußtseins oder der Subjectivität. Um nun von diesem Fichte'schen Standpunkte hinwegzukommen, um die transscendentale Anschauung rein zu fassen, müsse die philosophische Reflexion noch von diesem Subjectiven abstrahiren, damit sie ihr „als Grundlage der Philosophie weder subjectiv noch objectiv, weder Selbstbewußtsein, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtsein, sondern absolute, weder subjective noch objective Identität, reine transscendentale Anschauung sei". Solche Anweisung also, eine an sich sehr verständliche Anweisung, wird uns ertheilt und in verschiedenen Wendungen wiederholt. Allein eine Anweisung ist kein Beweis, und, was mehr ist, ihr realer Sinn liegt zu deutlich auf der Hand, als daß wir nicht gleichzeitig begriffen, wie hier

nur deshalb nicht bewiesen wird, weil das zu Beweisende in der That unbeweisbar ist.

Nichts wird von Fichte für den Anfang der Philosophie gefordert, was nicht unmittelbar mit dem Wesen des Denkens gegeben wäre. Wenn er fordert, daß wir uns auf den Standpunkt des reinen Selbstbewußtseins stellen sollen, so hat er ein gutes Recht dazu. Der Grund dieser Forderung ist der, daß das Ich als der unwegdenkbare Hintergrund und Träger alles anderen Denkens sich selbst das absolut Gewisseste, das eo ipso Bewiesenste ist. Der Sinn dieser Forderung ist der, daß alles andere Wissen an diesen ursprünglichsten Punkt der Gewißheit hingeleitet werden, daß das seiner selbst gewisse Ich schlechthin bei Allem dabei sein soll. Von Schelling und Hegel dahingegen wird für den Anfang der Philosophie ein Thun gefordert, welches über die Natur des Denkens hinaus auf ganz andere Gebiete der geistigen Thätigkeit hinführt. Gefordert wird, daß wir gerade jenes Selbstbewußtsein als solches vernichten und zwar reflectirend vernichten sollen. Gefordert wird, daß wir gerade davon abstrahiren sollen, daß das Ich der Mittelpunkt alles Wissens und Erkennens ist. Gefordert wird, daß gerade das Unwegdenkbare weggedacht, daß denkend unser bewußtes Dabeisein bei allem Denken aufgehoben werde. Ein Verhalten, wie das, welches hier für die Philosophie und folglich durch Vermittlung eines Denkactes gefordert wird, findet außerhalb der Philosophie, und folglich ohne Vermittlung der Reflexion, in der That in verschiedener Weise statt. Alle Anschauung und alle Praxis, alle Realität mit Einem Worte, ist durch das Zurücktreten der Abstraction unsres selbstbewußten Dabeiseins gesetzt. Die Natur des Kunstwerks besteht ganz und gar darin, daß es eine Geisteshaltung sowohl provocirt wie rechtfertigt, in welcher Bewußtsein und Bewußtlosigkeit sich gleichsam neutralisiren. In den Gluthen religiöser Andacht endlich verschmilzt wirklich ununterscheidbar das endliche Bewußtsein mit dem Gefühl des Unendlichen in Eins. Die Forderung mithin, welche von Schelling und Hegel an den Philosophirenden gestellt wird, führt uns direct zu den realen Motiven ihrer Philosophie zurück. Dies Motiv war für

Schelling einfach das ästhetische. Die Philosophie soll nach ihm mit einer geistigen Haltung beginnen, die nur der Kunst gegenüber die natürliche ist. Complicirter, reicher und tiefer waren die Motive des Hegel'schen Philosophirens. Es entsprang als die letzte Blüthe seiner Vertiefung nicht blos in das Kunstwerk, sondern in die Kunstwelt der Griechen. Es diente ihm als Surrogat für das, was er in der Wirklichkeit und Gegenwart vermißte. Es barg in sich den ganzen Drang seiner Seele nach praktischer Wirksamkeit, nach anschaubarer Realität, nach Leben im weitesten Sinne des Worts. Es war hervorgewachsen, endlich, aus seinem eindringenden Verständniß der Religion, und sollte mithin in der Form der Reflexion auch die Macht und das Glück religiöser Empfindung in seinem Schooße bewahren. Wir haben früher die allmälige Genesis seiner Philosophie aus dem Zusammenströmen aller dieser Motive beobachtet, und ich habe schon damals nicht versäumt, auf den dabei begangenen Sprung aufmerksam zu machen.[5] Sie eben sind es, die ihn jetzt fordern lassen, daß die Philosophie mit einer geistigen Haltung beginne, analog der ästhetischen und analog der religiösen, analog der Stimmung, mit welcher wir dem Leben und der Realität gegenübertreten, und welche am klarsten uns aus dem Thun und den Werken der Alten entgegenstrahlt. Obgleich in dieser Weise von vollerem Gehalte als die Schelling'sche Forderung, so stimmt sie doch wesentlich mit dieser überein und verliert überdies in der gegenwärtigen Formulirung fast alle Unterscheidbarkeit von dieser. In der Natur der einen aber wie in der der andern liegt es, daß sie unbeweisbar ist. Die „intellectuelle Anschauung" im Munde Schelling's ist ein Sprung von dem, was die Kunst leistet, zu dem, was die Philosophie leisten soll. Die intellectuelle Anschauung im Munde Hegel's ist ein Sprung von dem Boden der Kunst und der Religion, der Realität und des Lebens auf den Boden des reflectirenden Denkens. Hier wie dort haben wir es mit einer unbewußten Verwirrung und Vermischung auseinanderliegender Standpunkte zu thun. Diese Confusion kann aufgeklärt und verstanden: sie kann von ihren Urhebern unmöglich als berechtigt erwiesen werden.

Einen zwiefachen Pseudobeweis nichts desto weniger läßt dieser Standpunkt der intellectuellen Anschauung zu. Bewiesen werden kann derselbe, einmal, wenn Beweis zu nennen ist, was auf dem eigenen Grund und Boden jener Confusion vor sich geht, — bewiesen werden kann er zweitens, sofern der Nachweis des Rechts jener realen Motive mit dem Nachweis des Rechts und der Wahrheit eines von diesen Motiven getragenen und durchwachsenen Denkens verwechselt wird.

Den ersten dieser Beweise fordert und verspricht Hegel ausdrücklich. Den zweiten führt er schon jetzt auf's Vollständigste und Glücklichste.

Er verspricht den ersten dieser Beweise. Einen Beweis nämlich ist er gesonnen zu geben, den wir für vollauf genügend erkennen würden, wenn ihn etwa ein Dichter zur Bewährung seines dichterischen Genius führte. Er liefere uns ein gelungenes poetisches Werk, und wir huldigen seiner schöpferischen Kraft. Genau auf diese Beweisführung vertröstet auch Hegel die Leser der „Differenz" und des kritischen Journals für die Berechtigung der „wahrhaften intellectuellen Anschauung". Es wird mir gelingen, versichert er, von dieser Anschauung aus das Universum als harmonisch zusammenstimmendes System darzustellen. Die Philosophie als Ganzes begründet sich und ihren Ausgangspunkt in und durch sich selbst. „Die Wissenschaft" — Hegel's eigene Worte bedürfen in diesem Punkte keiner Paraphrase — „die Wissenschaft behauptet, sich in sich dadurch zu begründen, daß sie jeden ihrer Theile absolut setzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wissen constituirt. Als objective Totalität begründet das Wissen sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet, und seine Theile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet. Mittelpunkt und Kreis sind so auf einander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen, d. h. der ganze Kreis, vollendet sind." „In der Selbstproduction der Vernunft" — wie es anderwärts heißt — „gestaltet sich das Absolute in eine objec-

tive Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als System, als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen". Und das System also, das Gelingen des künstlerisch-wissenschaftlichen Ganzen soll beweisen, daß der künstlerisch-wissenschaftliche Ausgangspunkt, die intellectuelle Anschauung, das Wahre ist.

Wie gesagt jedoch: diesen Beweis verspricht Hegel nur. Nur fragmentarisch und probeweise zeigte er vor dem großen Publicum für jetzt am Naturrecht, welche Umwandlung die Wissenschaften im Elemente der intellectuellen Anschauung erfahren würden. Desto vollständiger ließ er schon jetzt in seinen negativen und polemischen Ausführungen die Welt sehen, was es mit diesem System für eine Bewandtniß habe. Für jetzt noch nicht durch die öffentliche Bekanntmachung dieses Systems selbst, wohl aber in der Form der Kritik, die er gegen die Gedanken der Mitphilosophirenden richtete, brachte er alle jene realen Grundlagen seines eignen Philosophirens auf's Nachdrücklichste zur Geltung. Nur erst die formale Seite der Hegel'schen Kritiken haben wir kennen gelernt. Wir dringen jetzt zu ihrem materiellen Gehalt, zu demjenigen durch, was den eigentlichen Nerv der ganzen Polemik ausmacht, wie es die Substanz der Hegel'schen Denkweise und das Mark seines Systems ausmacht. In abstracter Formulirung nämlich sahen wir den Kritiker einfach ausführen, daß die Kant und Fichte, die Jacobi und Schleiermacher nicht feststünden im Absoluten und der Erkenntniß des Absoluten. In concreto läuft die Hegel'sche Kritik auf den Nachweis hinaus, daß die Gedanken jener Männer sich nicht zur Totalität eines Systems abschließen, daß sie im Leeren und Formellen, im Abstracten und Unreellen hängen bleiben, daß die Consequenz derselben auf allen Gebieten das Unschöne und Unfertige, das den ästhetischen und religiösen Sinn Verletzende, das die Anschauung nicht Befriedigende, das Häßliche, das Unorganische, das Todte sei.

Der erste und allgemeinste Vorwurf, den er der gesammten

bisherigen Wissenschaft, der schlechten Empirie sowohl wie dem philosophischen Rationalismus macht, besteht darin, daß ihre Bestimmungen „realitätslos", daß sie „ohne Realität und Wahrheit", daß sie „wesenlose Gedankendinge" seien. Den Fehler insbesondere der praktischen Vernunft Kant's sieht er mit Recht darin, daß dieselbe „die Abstraction von aller Materie des Willens" sei, oder daß das Ideelle derselben „nicht zur Realität kömmt". Ja, dieser Leerheit und Formalität wegen sei der Standpunkt der Kant'schen Moralphilosophie geradezu als der Standpunkt der Unsittlichkeit zu bezeichnen. Denn die Kraft der Sittlichkeit liege in der Kraft der Anschauung und Gegenwart, gerade diese aber gehe dem kategorischen Imperativ ab, dessen behauptete Absolutheit sich nur dadurch zu realisiren vermöge, daß irgend eine Einzelheit und Bestimmtheit als solche in die absolute Form erhoben und, der Vernunft zuwider, absolutisirt werde. Einer solchen Philosophie gegenüber ist er geneigt, sich auf die Seite der Empirie zu stellen, die, wenn sie sich nur selbst getreu bleibe und sich von dem Verstande nicht irre machen lasse, in ihrem Resultate mit der „Idee" übereinstimme. Mit Eifer und Beredsamkeit tritt er, dem Formalismus des Verstandes gegenüber, für den Werth „reiner und großer Anschauung" ein. Ganz deutlich wieder erkennt man an solchen Stellen, wie es das in der ganzen Zeit rege gewordene Gefühl für ein volleres, individuelleres Ergreifen des Wirklichen ist, was auch aus ihm redet und wirkt. In seiner kritischen Haltung huldigt er hier, und viel energischer als im Schaffen seines Systems, demselben Geiste, der in den poetischen Productionen, der ebenso in den wissenschaftlichen Aperçü's Göthe's sich geltend machte. Was der jugendliche Wilhelm v. Humboldt schon um viele Jahre früher über den dermaligen Zustand der Philosophie seinem Forster vorgeklagt hatte: ebendas, nur bündiger, nur wissenschaftlich formulirt, klingt in den Hegel'schen Kritiken wieder. Die meisten unserer Metaphysiken, so hatte Humboldt schon 1789 geschrieben, seien nichts als Uebungen zur Anwendung der logischen Regeln; es handle sich in der Philosophie, wie sie gewöhnlich betrieben werde, um nichts als um ein ewiges Abstrahiren ohne Rücksicht auf die

Coexistenz des durch den Verstand Getrennten in der Wirklichkeit, um nichts als um ein Analysiren selbstconstruirter Begriffe, ohne Ergänzung durch Naturbeobachtung und fruchtbare Verbindung der Beobachtungen. Ganz denselben Vorwurf macht Hegel, ganz ebenso charakterisirt er zwölf Jahre später den in Philosophie und Wissenschaft herrschenden Geist. „Jene Beschränktheit der Begriffe", so sagt er an einer besonders prägnanten Stelle, „das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die anderen ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und, je nachdem sie sich zu leereren Abstractionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menschheit u. s. w., Metaphysik genannt hat". Gegen solches Arbeiten in Abstractionen fordert er das Eingehen in das Concrete; er rügt das Zerstückeln dessen, was in sich „organisch und lebendig" ist, er verlangt, daß die Einzelnheiten zusammengeschaut, daß sie in ihrer gegenseitigen „Verwickelung und Verbundenheit", daß sie als ein Ganzes ganz und wahr aufgefaßt werden. Sein Gegensatz gegen die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts erinnert, dieser kritischen Beziehung nach, in etwas an den Gegensatz Bacon's gegen die Scholastik des Mittelalters. Er verkündet sich als ein Gegensatz von Sachphilosophie gegen Wortphilosophie, von lebendiger, fruchtbringender und anwendbarer gegen todte, unfruchtbare und aller Anwendung fernstehende Weisheit. Leben, so hatte Fichte gesagt, ist Nichtphilosophiren, Philosophiren heißt Nicht-Leben. Die Meinung Hegel's ist die diametral entgegengesetzte. „Es muß", sagt er, „nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit und vor der allgemeinen Vorstellungsart so sehr gerechtfertigt sein, als das, was aus der Philosophie kommt, so wie auch nichts so sehr individuell, lebendig und bestehend sein können, als ebendasselbe".

Wahrhaft glänzende und wahrhaft überzeugende, das ästhetisch-religiöse Bedürfniß und die Stimmung der Zeit treffende Partien sind es weiter in den Hegel'schen Kritiken, in denen er zeigt, wie häßlich und verzerrt sich die Wirklichkeit in dem Spie-

gel der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie reflectire. Meisterhaft weist er nach, daß die Natur bei Fichte gemißhandelt und zu einem absolut Geist- und Leblosen entstellt wird. Mit hartem Ausdruck züchtigt er an Fichte den „Wahnsinn des Dünkels", sich davor zu entsetzen, „daß er Eins sei mit dem Universum, daß die unendliche Natur in ihm handle". Er zeigt, wie ebenso der Staat bei Fichte zu einem elenden Mechanismus endloser Polizeiwirksamkeit wird, wie die Freiheit in ihrer abstracten Entgegensetzung gegen die Natur in die krasseste Tyrannei umschlägt, wie jede wahrhaft freie Organisation lebendiger Wesen, jedes „schöne Wechselverhältniß des Lebens" dadurch vernichtet wird. Der Einseitigkeit des von Fichte universalisirten moralischen Standpunkts stellt er auf's Bestimmteste den antik-sittlichen, den ästhetisch-religiösen gegenüber. Wie die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen andern Ausdruck hätten, als der von gut hergenommen sei, so sei die Fichte'sche „moralische Weltordnung" nur paraphrastisch der Ausdruck der entsprechenden philosophischen Armseligkeit. Und diese rein moralische Bedeutung des Absoluten, statt der „speculativen" — er hätte ebensogut sagen können, statt der realistisch-ästhetischen — diese moralische Bedeutung des Absoluten gehe sofort auf Alles über. Auch das Universum werde demzufolge auf eine moralisch-bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in ebensolche Beziehungen aufgelöst. Nachgewiesen wird, wie im Naturrecht auch Kant's praktische Vernunft nichts Anderes als ein „System der Tyrannei und des Zerreißens der Schönheit und Sittlichkeit" producire. Nachgewiesen wird, wie die sittliche Schönheit bei Jacobi zwar in den Gesichtskreis trete, aber von dem Besondern, Individuellen und Innerlichen nicht loskomme, und die Seite der Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Objectivität nicht zum Ausdruck bringe. Nachgewiesen wird endlich, wie selbst bei Schleiermacher die Versöhnung mit der Natur zu keiner plastischen Realität gelange, sondern im Subjectiven befangen bleibe. Es wird anerkannt, daß in den Reden über die Religion die Natur als Universum aufgefaßt, der sehnsüchtige Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben im Schauen

befriedigt sei. Wenn aber den Kant und Fichte vorgeworfen wurde, daß sie schon im Princip die Auffassung der Wirklichkeit als eines Lebendig-Schönen unmöglich machten, so trifft den Redner der Vorwurf, daß er aus der Anerkennung des Gesetzes schöner Zusammenstimmung und ästhetischer Befriedigung nicht zu allgemeingültiger Darstellung desselben, daß er aus dem Subjectiven und Lyrischen nicht zur Objectivität und Plastik fortschreite. Der Grundirrthum der „Reden" sei, daß nach ihnen „die Kunst ohne Kunstwerk perenniren solle". Die Identität des Subjectiven und Objectiven, so ungefähr schließt der Kritiker, constituire sich bei Schleiermacher nicht organisch und erhalte weder in dem Körper eines Volks, noch einer allgemeinen Kirche Objectivität und Realität; das Anschauen des Universums werde selbst wieder zur Subjectivität gemacht, und ihre Aeußerung bleibe ein schlechthin Innerliches, statt in lebendiger und wahrhafter Erscheinung — in der Darstellung eines Kunstwerks zum Vorschein zu kommen.

Das sind, ich wiederhole es, vortreffliche Entwickelungen. Der Standpunkt der „intellectuellen Anschauung" wird dadurch nach der Seite seiner wirklichen Berechtigung ohne Zweifel mehr als plausibel. Wenn wir einen Augenblick vergessen könnten, daß der ästhetisch-realistische Standpunkt unter Verdrängung des subjectiv-moralischen sowohl wie des subjectiv-religiösen der universelle, der einzige und absolute sein soll, wenn wir vergessen könnten, daß diese Auffassung der Natur und des Lebens sich ohne Weiteres alle Prärogativen des durch Beweis überzeugenden Erkennens und damit den Anspruch auf absolute Gewißheit und Wahrheit anmaßt, wenn wir, anders ausgedrückt, übersehen könnten, daß die hier geforderte Realität, Lebendigkeit und Schönheit doch wieder auch ihrerseits nur ein „Gedankending" ist, daß die hier gerühmte Objectivität aus der Wurzel nicht des Lebens, sondern der Metaphysik, aus einer weniger realen Wurzel mithin hervorwächst als die in's lebendige Subject zurückleitenden Gedanken Fichte's und Schleiermacher's: — was, alsdann, könnte bestechender sein, als diese Entfaltung von weltbeherrschender Ordnung und Harmonie, diese Perspective auf eine Lebensgemein-

schaft, in welcher „die starren Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objecte entbehrlich gemacht werden"! Allein der Stachel jenes intellectuellen Gewissens, das seit dem Zweifel des Cartesius den unterscheidenden Charakter protestantischen Philosophirens ausmacht, läßt sich nicht so leicht durch die dem Reiche der Schönheit und der Herrlichkeit des Alterthums mit Recht zufallende Gunst abstumpfen. Er macht sich unfehlbar mit aller Schärfe wieder geltend, so oft wir den Kritiker mit der äußersten Geringschätzung von jener absoluten Selbstgewißheit reden hören, welche Kant und Fichte zum Fundamente ihres Philosophirens machten, wenn wir ihn über die „beliebte Menschheit und ihr Erkenntnißvermögen" spotten, wenn wir ihn mit einem salto mortale aus der Sicherheit des Selbstbewußtseins in jene absolute Erkenntniß hinüberspringen sehen, die gerade nur durch die Vernichtung und die resignirende Verhüllung des Selbstbewußtseins soll gewonnen werden können. Und ebenso. Nicht so leicht läßt sich das Verlangen nach Realität, das seit Bacon's Kampf gegen die Scholastik einen zweiten Charakterzug moderner Philosophie ausmacht, durch eine metaphysische Copie des Lebens, durch eine ganze Welt imaginirter Realität befriedigen. Doppelt vielmehr erwacht dieses Verlangen und doppelt klammert es sich fest an den kleinen Fleck wirklichen Lebens, der im Gewissen und in den Tiefen des frommen Gemüths entdeckt worden war, wenn wir diesen gegen die angebliche Wirklichkeit eines natürlichen Kosmos, der sich aus dem sichselbstanschauenden Aether, und eines sittlichen Kosmos vertauschen sollen, der sich nach dem Muster der Platonischen Republik construirt.

Kein anderer ist aber der Eindruck, es ist derselbe Stachel des intellectuellen Gewissens und dasselbe Verlangen nach Realität, was uns bleibt, wenn wir unsern Kritiker endlich auf einem letzten Gange begleiten. Noch deutlicher als bisher kommen die realen Lebenskräfte der neuen Philosophie zum Vorschein, und noch unmittelbarer verwandeln sich dieselben für uns in einen Prüfstein für diese Philosophie, wenn Hegel zuletzt durch eine histo-

rische Deduction ein neues Relief für die Berechtigung seines Standpunktes zu gewinnen versucht.

Fürwahr, eine eigenthümliche und wunderbar charakteristische Erscheinung! Nichts ist bezeichnender für das Genie, als daß seine Aeußerungen oder Erfindungen der Ausdruck der Zeit, das ausgesprochene Wort, die hingestellte Erfüllung für den dunkeln Drang, für das Sehnen und Bedürfen einer ganzen Generation sind. Aber es vollendet erst das Gepräge des Genius, daß es überwiegend durch die freie Gunst der Natur, instinctiv und mit innerer Nothwendigkeit zu diesem Aussprechen gedrängt wird, daß es den Zusammenhang mit seiner Zeit und die Abhängigkeit von der vorausgegangenen geschichtlichen Entwickelung mehr durch seine Leistungen offenbart, als durch Reflexion erklärt. Von diesem Gesetze nun des genialen Auftretens und Wirkens war Hegel entweder losgebunden, oder die philosophische Production war mit ihm an einem Punkte angekommen, wo sich das unreflectirte Gelingen des Genies allmälig in die bewußte Arbeit und Anstrengung des Talents verläuft. Man kann nicht umhin, sich zu verwundern, wie wenig die Kritik bisher dem Entstehen der Hegel'schen Philosophie mit historischer Aufmerksamkeit nachgegangen ist, während doch die ersten Schriften Hegel's selbst auf das Bestimmteste dazu auffordern. Hegel weiß genau, an welcher Stelle im Entwickelungsgange des deutschen Geistes er steht. Diese Stelle auszumitteln haben wir bisher unser ganzes Bestreben sein lassen, und Hegel selbst kam uns dabei mit seinen Frankfurter Betrachtungen über den Geist der Zeit entgegen.[6] Damit jedoch nicht genug. Er giebt jetzt auch öffentlich, zur Controle gleichsam für unsere Nachforschungen, eine historische Construction von seinem eigenen Auftreten. Sein System also ist nicht blos aus dem ganzen Zusammenhange der Ueberzeugungen und Stimmungen des Jahrhunderts geworden, sondern erscheint geflissentlich und mit Bewußtsein in diesen Zusammenhang hineingepaßt. Damit ist die Philosophie augenscheinlich bis dicht an jene Grenze herangerückt, wo das historische Wissen über sich selbst und ihre eignen realen Grundlagen die schöpferische Freiheit lahm zu legen und den reinen Glauben an

sich selbst jeden Augenblick zu stören, wenn nicht zu zerstören droht. Darum, in der That, ist Hegel der für's Erste letzte deutsche Philosoph im eminenten Sinn, und darum ist es unmöglich gewesen, aus der Asche seines Ideengebäudes den Phönix eines neuen Systems zu erwecken. Hegel beweist in letzter Instanz seine Philosophie, indem er sie historisch construirt. Er beweist sie durch ein Mittel, welches unmittelbar für uns das Recht sowohl wie eine neue Möglichkeit involvirt, das historisch Bedingte in seiner Bedingtheit und Zerstörbarkeit nachzuweisen.

Es ist die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Existenz, von deren Anschauung Hegel bei dieser historischen Construction seines eignen Standpunkts ausgeht. Nicht blos, daß auf dieser Anschauung sein Ideal, wie wir uns hinreichend überzeugt haben, wirklich gewachsen ist, sondern er weiß dies auch, und er sagt es. Eine ähnliche Versöhnung des Endlichen und Unendlichen ist dann in vermittelterer Weise noch einmal durch das Christenthum in die Welt getreten. Die zweite Wurzel des Hegel'schen Systems war die Vertiefung in den Geist der christlichen Lehre: wie wir uns früher davon überzeugten, so legt jetzt Hegel selbst ein Zeugniß dafür ab. Allein die höchste Befriedigung, wie sie in der hellenischen Welt und im Christenthum vorhanden war, hat, sagt er, „nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch sein können". Seitdem ist „die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen entschwunden, die Gegensätze haben ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren und haben Selbständigkeit gewonnen". Das Fortschreiten der Bildung, die immer mehr sich vermannigfaltende Entwicklung der Lebensäußerungen hat es mit sich gebracht, daß die Entzweiung sich immer mehr in dieselben verschlang, daß die Macht der Entzweiung immer größer und dagegen die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären, immer bedeutungsloser geworden sind. Solche Versuche der Reaction gegen die neuere Reflexionscultur haben allerdings Statt gefunden, im Ganzen aber nur wenig, und „die bedeutenderen schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können,

deren Möglichkeit übrigbleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebensverhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen". Diese Entzweiung nun, wie sie durch die ganze moderne Welt geht und wie sie den Charakter des Zeitalters ausmacht, ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. Die Philosophie ist Reaction gegen die Zerrissenheit des Zeitalters. Sie geht darauf aus, gegen diese Zerrüttung „den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten". Sie ist nichts Andres, als eine Wiederbringung dessen, was vorzugsweise und in der ursprünglichsten Form im griechischen Leben zur Erscheinung kam.

Aber nicht blos bei diesen allgemeinen Zügen bleibt Hegel stehen, sondern er setzt die von ihm in Aussicht genommene speculative Restauration griechischer Denkweise in einen noch genaueren und specielleren Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergegangenen Bildungsepochen. Es ist das Princip des Nordens oder des Protestantismus, auf welchem die moderne Bildung ruht. Der Charakter dieser ganzen Bildungsform ist die Subjectivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellen. Ihr Wesen ist Sehnsucht nach ewiger Schönheit und Seligkeit, nicht Anschauung derselben in absoluter Befriedigung. Auf diesem Boden des Protestantismus ist dann weiter die Denkart der Aufklärung und des Eudämonismus gewachsen. Die schöne Subjectivität des Protestantismus ist nämlich in eine empirische, die Poesie seines Schmerzes, der mit dem empirischen Dasein alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber umgeschaffen worden. Endlich nun hat sich der Gehalt dieser Bildungsform in der letzten Phase des deutschen Philosophirens in concentrirter Weise zusammengenommen. Es ist die Kant'sche, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie, welche der modernen Reflexionscultur, dem Princip

des Eudämonismus und der Aufklärung zu einem höchsten und zugleich erschöpfenden Ausdruck verholfen haben. Sie haben diese Reflexionscultur systematisirt. Ihr gemeinschaftliches Grundprincip ist die Absolutheit der Endlichkeit und der daraus sich ergebende Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, sowie endlich das Jenseitssein des wahrhaft Reellen und Absoluten. Und Hegel sucht nachzuweisen, wie hierin nur eine Idealisirung der Locke'schen Philosophie, nur eine Umformung Voltaire'schen Raisonnements in die philosophische Form enthalten sei. Er giebt zu verstehen, daß jene drei Philosophien auf demselben Niveau mit der Poesie der Kotzebue und Iffland stünden, in welcher gleichfalls das Wirkliche nicht zur Schönheit verklärt sei, sondern lediglich in sentimentalen Seufzern zum Himmel die Trivialität und Gemeinheit der Endlichkeit hin und wieder durchbrochen werde. Er macht weiter, in vollkommener Uebereinstimmung mit dem in der Schrift über die deutsche Verfassung Entwickelten, auf den Zusammenhang zwischen der Leblosigkeit und Realitätslosigkeit der dermaligen deutschen Staatsform und dem principiellen Sinn der Kant'schen Philosophie aufmerksam. Ein Gedankending sei der deutsche Staat: in Gedankendingen treibe sich jene Philosophie umher. Der Inhalt und das Wesen der deutschen Gesetzgebung bestehe darin, „daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sei": der Inhalt und das Wesen jener Philosophie bestehe darin, „daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sei". Er führt endlich aus, daß in den drei Systemen Kant's, Fichte's und Jacobi's sich die Totalität der für das Princip möglichen Formen erschöpft habe, daß mit ihnen die Metaphysik „der dualistischen Subjectivität" den vollständigen Cyklus ihrer Bildung durchlaufen habe. Eben hiermit aber, so construirt er weiter, ist die Möglichkeit gesetzt, „daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend", sich zur Erscheinung bringe. Eine neue Zeit ist herbeigekommen. Besonders in der unbefangenen noch jugendlichen Welt zeigt sich das Drängen eines besseren Geistes. Die Aufnahme von Erscheinun-

gen wie die Schleiermacher'schen Reden über die Religion, noch mehr aber die Würde, welche Poesie und Kunst zu erhalten anfängt, — sie deuten auf das Bedürfniß einer Philosophie hin, in welcher der Gedanke Realität und organisationsfähige Lebendigkeit habe, einer Philosophie, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kant'schen und Fichte'schen System leidet, versöhnt und die Vernunft selbst in eine lebendige und energische Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird. Der „absolute Idealismus" ist diese Philosophie. Ebenbürtig steht er dem neuerwachten Kunstleben zur Seite. Er ist der Vorläufer einer Zeit, in der es „ein freies Volk geben wird". Durch seine Vermittlung wird es in diesem Volke auch eine neue Religion geben können, welche die Religion der bloßen Sehnsucht, den Protestantismus, überwindet. Er ist an sich schon die Rückkehr zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung, die Wiederherstellung der verlorenen Identität in einer höheren Potenz, im Elemente des Denkens und der Speculation.

Ist es nöthig, daß ich Sie noch einmal ausdrücklich auf den Gehalt dieser historischen Selbstconstruction aufmerksam mache? Wie in einem Brennpunkte sehen wir alle Tendenzen des Hegel'schen Philosophirens, alle Züge seiner Denkweise in dem classischen Ideal zusammengehn. Es war immer so gewesen; aber jetzt, in der Zeit des Anschlusses an Schelling und an dessen auf dem Boden der Aesthetik entsprungene Formeln, überwältigte und beherrschte es vollends Alles. Daher war es gekommen, daß er für jetzt den Kreis seines Systemes nicht mit den idealen Erscheinungsformen des absoluten Geistes, sondern mit dem schloß, was er mit dem Namen Sittlichkeit bezeichnete. Daher war es gekommen, daß das Bild dieser Sittlichkeit die stärkste Familienähnlichkeit mit dem Platonischen Staat, daß es kaum einen deutschen oder germanischen, desto mehr attisch-dorische Züge zeigte. Daher kam es aber auch, — daher und aus der unvermittelten Projection des classischen Ideals in's Intellectuelle — daß sich das Urtheil des Kritikers auch über historische Er-

scheinungen und große geistige Richtungen, über Religionsformen und Formen der Philosophie trübte und vereinseitigte

Von dem classisch-ästhetischen Standpunkte aus liegt es nahe, den Katholicismus mit günstigeren Augen zu betrachten als den Protestantismus. Wie anders Hegel auch später über diesen Punkt urtheilte: zu dieser Zeit ist eine gewisse Parteilichkeit für die objectiven Ordnungen der römischen Kirche und für die künstlerische Weihe, welche das Weltliche in ihr erfährt, in keiner Weise zu verkennen. Im Katholicismus ist die christliche Religion zur „schönen Religion“ geworden: — ein Satz, welchen Hegel in seinen damaligen Vorlesungen mit Wohlgefallen durchführte.[7] Wir haben gehört, wie er dem gegenüber den Protestantismus beurtheilt. In diesem ist die Poesie der Weihe ausgezogen. Die im Katholicismus vorhandene Identität des Subjectiven und Objectiven ist in Subjectivismus, in Sehnsucht und Empfindung übergegangen. Die Versöhnung ist hier nicht eine in einer allgemeinen Kirche oder in der „Sättigung eines schönen Cultus“ daseiende, nicht eine besessene und angeschaute, sondern der unendliche Schmerz ist in der Heiligung permanent erklärt und die Versöhnung ein bloßer Seufzer nach dem Himmel, wenn sie nicht gar zur Resignation in die empirische Nothwendigkeit geworden ist: — der Religion ist der Character „nördlicher Subjectivität“ aufgedrückt.

Diese Darstellung, sage ich, ist schief und einseitig, und sie ist so in Folge des zu Grunde liegenden Maaßstabes. Als die Religion unbefriedigter Sehnsucht erscheint der Protestantismus eben nur, wenn man die religiöse Befriedigung mit dem Maaßstabe des classisch Aesthetischen mißt, wenn man sich in dem widerstandslosen Medium der Idee eine Weltanschauung zurechtgemacht hat, welche aller Orten und Enden, schlechthin und überall nur harmonische Totalität und schöne Uebereinstimmung aufweist. Nicht Sehnsucht ist das Wesen des Protestantismus, sondern dasselbe liegt in dem Ernst des Kampfes, der aus tief erschüttertem Gewissen immer von Neuem die Versöhnung sich im eigenen Gemüthe erringt. Diese Gründung der

Religion auf den Gewissensprozeß war es, welche durch Kant und Fichte dem Geiste unserer Nation wieder eingeschärft wurde; dieser Gewissensprozeß war es, welcher demnächst durch Schleiermacher unsrer Nation im eigentlichen Sinne des Wortes zu Gemüthe geführt wurde. Wenn vor ihnen jener Verfall in die Gemeinheit der empirischen Existenz unser Geistesleben charakterisirte, wenn sie selbst, die Einen in schroff dualistischer Anschauung den Staat nur als etwas Mechanisches, die Natur nur als etwas Unschönes oder Todtes darzustellen, wenn der Dritte die Gemüthsversöhnung nur innerlich und individualistisch zu fassen vermochte, so lag die Schuld davon nicht in dem Principe des Protestantismus, sondern in dem Schicksal, welches die Reformation auf unserm vaterländischen Boden betroffen hatte. Die aus dem sittlichen Kampfe sich herstellende Gemüthsversöhnung ist eine tiefere als diejenige, welche der Classicismus kennt. Daß das Gemüth sittlich sei, ist das Wesentlichere und Frühere, als daß der Staat sittlich sei. Aber der Protestantismus begann in Deutschland alsbald, sich auf die intellectuelle Innerlichkeit zu isoliren; er scheute die Durchführung des sittlichen Prozesses im Elemente des nationalen uud staatlichen Lebens. Er erzeugte ebendeshalb jenen inhalts- und interesselosen dogmatischen Scholasticismus. Er motivirte eben dadurch die Reaction jener trivialen aufklärerischen Befriedigung mit dem gemeinen und zufälligen Empirischen. Er nahm sich ebendeshalb in Kant und Fichte nur in jener abstracten, schroffen und formalen Weise wieder auf und entstellte den lebendigen Kampf des sittlichen Geistes zu dem starren Gegenüber des kategorischen Imperativs gegen die unberechtigte Sinnlichkeit. Da war es begreiflich ebenso, daß einzelne Gemüther von dem Zauber der Schönheit und durch den Hunger nach Realität in eine vergangene Welt sich hinweglocken ließen und daß sie die im schönen Schein, in Form und Gestalt sich anbietende Versöhnung als das wahre Heilmittel für die zerrissene Gegenwart ergriffen. Dies ist wesentlich der Standort, an welchem wir auch Hegel jetzt halten und mit Schelling, mehr noch als es nach den früher mitwirkenden Factoren seiner Bildung nöthig gewesen wäre, zusammentreffen sehen. Von diesem

so bedingten Standort läßt er die früheren Phasen deutscher Geistesentwicklung vor sich Revue passiren, wird er ungerecht gegen den Protestantismus, unbillig gegen die echt protestantischen Philosophen Kant und Fichte, erhebt er einseitig die ästhetische gegen die Reflexionsbildung und läßt er sich herbei, eine neue durch die Speculation vermittelte Religion zu prophezeien. In dieser neuen Religion, es ist wahr, soll auch „der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes" aufgenommen sein. Allein er behauptet auch, daß in dem Staatsbilde, das er gegenwärtig construirt hat, die „unorganischen" Elemente des modernen Lebens mitaufgenommen seien. Die Wahrheit ist, daß sie um ihr Recht betrogen sind, und daß dies „Unorganische", d. h. Alles, was aus dem Bedürfniß individueller Selbstbestimmung folgt, absolut in die antike Form zurückgegossen und eingeschmolzen ist. Die Wahrheit ist, daß ebenso die verkündigte neue Religion mehr katholisch-hellenisch als protestantisch-germanisch sein, daß sie mehr von der Natur des Südens als von der des „barbarischen Nordens" an sich tragen, daß ihre versöhnende Kraft mehr eine ästhetisch- als eine sittlich-religiöse sein würde.

Zehnte Vorlesung.

Die Lossagung von Schelling und der Romantik.

Die Tage der Romantik jedoch, in deren Strom wir unsern Philosophen so weit mit fortschwimmen sahen, waren gezählt. Wurzellos war sie aufgeschossen: ihre Blüthen fielen ab, ohne Frucht anzusetzen. Die romantische Poesie beeilte sich, ihre Impotenz an den Tag zu bringen. Die romantische Philosophie schien es fast noch eiliger zu haben, sich zu prostituiren. Wie geistreich und anregend die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" waren: ihre blendenden Allgemeinheiten konnten den Hunger nach wahrer Wissenschaft nicht stillen, nach der sie den Appetit so mächtig zu reizen verstanden. In der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" zuerst gab Schelling in einer Reihe aphoristisch verlaufender Paragraphen eine ausdrückliche Fortsetzung seines „Systems". Es giebt nichts Hohleres und Matteres, nichts Form- und Methodeloseres, als diese „ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie". Der Einfall tritt an die Stelle des Gedankens, die Keckheit an die Stelle des Beweises. Es sind Improvisationen einer Phantasie, die sich auf das Gebiet der Wissenschaft verirrt hat. Die affectirte Feierlichkeit und Künstlichkeit des „Bruno", eines platonisirenden Gesprächs aus dem Jahre 1802, bedeckte einen ebenso kümmerlichen Inhalt, eine ebensolche Unfähigkeit des methodischen Denkens: die Schrift vom Jahre 1804 über „Philosophie und Religion" zeigte deutlich, daß Theosophie und Mysticismus das Ende einer Denkweise sei, die im Dünkel ihrer Genialität die

Zucht des Verstandes und die logische Regel verachtet. Und wie der Meister, so die Schüler. Ein unglaublicher Unfug wurde alsbald mit dem leicht erlernten Formalismus der Identitätsphilosophie getrieben. Insbesondere auf dem Gebiete der Naturphilosophie machte sich ein aberwitziges Construiren breit, welches der Ruin aller Wissenschaft zu werden drohte, während auf der andern Seite die Philosophie des phantastischen Wissens von selbst in die Nicht-Philosophie des Glaubens hinüberglitt.

Unmöglich, daß ein Geist, der von der Natur mit dem zähesten und regelsüchtigsten Verstande begabt war, der seine Bildung zur Hälfte aus der Schule der Aufklärung gewonnen hatte, — unmöglich, daß Hegel in diese Irrwege miteingehen konnte. Es kam hinzu, daß Schelling im Sommer 1803 Jena verließ, um bald darauf, einem Rufe der bayrischen Regierung folgend, nach Würzburg überzugehen. Ein längst vorbereiteter, ein unausbleiblicher Wendepunkt in der Geschichte der Hegel'schen Philosophie war damit entschieden. Aus der Ferne sah nunmehr der wieder allein Gestellte den raschen Verfall seines Freundes. Er sah, welchem Schicksal dieses ganze Genialitätswesen mit eilenden Schritten entgegenging, sah die Verwüstung echter Wissenschaft und erkannte die Nothwendigkeit, diesem Taumel mit kräftigem Arme Einhalt zu thun. Er ward, um es kurz zu sagen, ganz sich selbst wiedergegeben. Stärker als je regte sich in ihm jene widerhaltige Denkkraft von Neuem, jene Nüchternheit und Verständigkeit, die ein integrirendes Moment seines Wesens war. Es gab in seinem Geiste eine große Reaction, ein Wiedererwachen jener Reflexionsbildung, die er selbst durchgemacht und die er nur eben der neuen ästhetischen Bildung zu Liebe mit ungerechter Härte behandelt hatte. Wieder rückte in seinen Horizont das Ganze seines eignen Systems; die in den Schatten gestellte Reflexionsseite ward von Neuem ebenso hell beleuchtet, wie die ästhetisch-ideale, oder die neuerdings sogenannte speculative. Er hatte die letztere gegen Kant und Fichte gekehrt: er begann jetzt, die erstere gegen Schelling zu kehren. Er hatte sich auseinandergesetzt mit der Aufklärungsphilosophie: es blieb übrig, daß er sich ebenso auseinandersetzte

mit der Philosophie der Romantik. Er hatte sich selbst als einen Repräsentanten der „neuen Zeit" construirt, welcher die Anschauung des Absoluten wiederaufgegangen sei: er fühlte jetzt, daß diese Zeit nur eine Uebergangszeit sei, und daß die nächste Zukunft vielmehr bestimmt sei, innerhalb der wiedererwachten Anerkennung des lebendig Schönen, zugleich dem Verstande sein Recht und der scheidenden Reflexion ihre Ehre wiederzugeben.

Schon die Schrift von der „Differenz", in der That, schon die Aufsätze Hegel's im kritischen Journale sind ebensoviel Zeugnisse, daß auch in den ersten Jenenser Jahren jene starke und durable Denkkraft ihm nicht etwa abhanden gekommen war. Wie der Diamant in den Kiesel eindringt, so seine Kritik in das harte Material der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie. Vor der analytischen Kraft seines starken Geistes gaben sich diese Systeme auseinander, waren sie gezwungen, sich in ihrer innersten Construction bloszulegen. Beinahe Alles, was Hegel in dieser Zeit geschrieben hat, verlangt, wie der Platonische Sokrates von Heraklit sagt, einen delischen Schwimmer. Mehr aber als das. Auch daß das Bewußtsein seiner Differenz von Schelling sich je länger je stärker vordrängte, wird schon aus jenen Aufsätzen erkennbar. Ich habe nachgewiesen, daß er seinem eignen System und der Eigenthümlichkeit seiner Weise, die Wissenschaft zu behandeln, selbst in dem Manuscript der Rechtsphilosophie, selbst da nicht untreu wurde, wo er am meisten schellingisirte. Ich habe angedeutet, daß er in dem im philosophischen Journal gedruckten Abriß dieser Rechtsphilosophie schon noch stärker wieder zu sich selbst zurückkehrte. In diesem, wie in den meisten übrigen seiner Journalaufsätze finden sich zahlreiche Andeutungen, welche nur verständlich werden, wenn man, wie wir, jene Logik und Metaphysik kennt, welche im Kopfe und nicht blos im Kopfe Hegel's bereits fertig war. Immerfort läßt er die Forderung, die Wissenschaft müsse System sein, in einer Weise wiederkehren, woraus hinreichend erhellt, daß ihm die Schelling'schen Systemdarstellungen noch keineswegs genügen. Wiederholt weist er auf die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Methode hin, von welcher die Schelling'sche Construction schwerlich

als vollkommenes Exempel dienen konnte. Wenn er die Speculation als „Synthese der Reflexion mit der absoluten Anschauung", die wahre Methode als „Selbstzerstörung der Reflexion" bezeichnet, wenn er sagt, daß „der sich selbst aufhebende Widerspruch der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit" sei, oder wenn er den „absoluten Begriff" als das „absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst" charakterisirt, wenn er verlangt, daß jeder Theil der Philosophie in der Gestalt eines selbständigen, vollendeten Bildes dargestellt, dieses Bild aber „mit dem Logischen vereinigt" werden müsse, — so sind das Alles Aeußerungen, die zwar seinen Schellingianismus nicht aufheben, die aber ihre wahre Bedeutung nur darin haben, daß dahinter jenes in Frankfurt ausgearbeitete, specifisch ihm angehörende logisch-metaphysische System steht.

Darauf komme es an, so schreibt er schon in dem Aufsatz über Glauben und Wissen, daß das Absolute als Geist dargestellt werde, „wie in ihm als frei die Natur sich reflectire, die in sich sich zurücknehme, ihre Schönheit in das Ideelle und somit sich selbst als Geist erhebe"; die Identität erscheine dadurch „als Bewegung, als Zertrümmerung und als Reconstruction ihrer selbst"; und weiter dann gelte es, darzustellen, „wie das Wesen der Natur als Geist seiner selbst, als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität genieße und als sittliche Natur seine Wirklichkeit habe". Man kann aus Worten wie diese, ebenso wie aus den früher angeführten Stellen der Abhandlung über das Naturrecht, den ganzen Grundriß des Hegel'schen Systems in seinem Unterschiede von dem Schelling'schen herauslesen. Man kann andrerseits auch die Grundidee seiner Dialektik, das Eigenthümliche und von Schelling Abweichende seiner Methode schon aus dem Aufsatz über „das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie" herauslesen. Denn ausgeführt wird in dieser Abhandlung, wie der Skepticismus ein nothwendiges Moment der wahren Philosophie sei, und wie die Erkenntniß des Absoluten an sich selbst eine negative Seite habe, mit der sie sich gegen alles Beschränkte, gegen alle „bornirten Begriffe", gegen den ganzen Boden der Endlichkeit und Verständigkeit kehre,

um sich erst durch diese durchgeführte Antinomik als positive Vernunfterkenntniß zu vollenden. Ja, so stark betonte Hegel dies methodologische Motiv, daß er gerade in diesem Punkte eine nachweisbare Rückwirkung auf Schelling übte. Noch im Jahre 1806 citirte Schelling den genannten Aufsatz seines Freundes. Unmittelbar nach der Lectüre desselben wiederholte er die darin ausgesprochenen Gedanken in der Einleitung eines von ihm selbst geschriebenen Aufsatzes „über die Construction in der Philosophie."

Die Wirkung, welche die Trennung der Freunde auf den Einen und den Andern ausübte, war characteristisch. Unter Hegel's präsentem Einfluß schrieb Schelling die Worte, daß „ein von Seiten der Form vernachlässigtes System, es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts sein müsse", und daß das Mittel gegen „eine gewisse falsche Liberalität, die sich mit dem Geistreichen in der Philosophie begnügt und unter der äußern Form des Philosophirens das bloße Raisonniren begünstigt", in nichts Anderm zu suchen sei, als in dem Dringen „auf strenge, von den ersten Prämissen aus geführte Construction"[1]. Sich selbst gleichsam zum Gericht hatte er diese Worte geschrieben. Die Trennung von Hegel entschied sich für ihn zum völligen Vergessen dieser Forderungen und zum völligen Versinken in absolute Formlosigkeit. Diese Trennung erst, umgekehrt, ermöglichte für Hegel die Realisirung jener Forderungen und die factische Begründung der strengsten wissenschaftlichen Form. Erst jetzt, und erst im Gegensatz zu Schelling's und seiner Schüler romantischen Excentricitäten, brach die bis dahin latente Differenz der beiderseitigen Naturen hervor; erst jetzt sollten Hegel's eigenste Ueberzeugungen in ihrer specifischen Formirung, rein, frei und unzweideutig an den Tag treten.

Ein wesentliches Mittelglied aber, um diese Entscheidung herbeizuführen, wurden die Vorlesungen Hegel's, denen er sich nach dem Aufhören des kritischen Journals eifriger als bisher, und, wie er an Schelling nach Würzburg meldet, nun erst, seit dem Winter 1803 mit größerem Erfolge wieder zuwandte. Jahr für Jahr trug er nunmehr das Ganze seines Systems, „totam philosophiae scientiam" nach dessen drei Theilen als Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Philosophie

des Geistes vor. Der Bau des Ganzen trat dadurch natürlich in immer schärferen Umrissen ihm selbst vor's Auge. Bisher vernachlässigte oder ganz liegen gebliebene Flügel des Gebäudes mußten vollständiger ausgeführt, die Idee des Ganzen immer tiefer und entsprechender in die Theile hineingearbeitet werden. Wir werden in dieser Beziehung im Folgenden noch oft genöthigt sein, zu diesen Vorlesungen zurückzugreifen. Auch abgesehen aber vom Inhalt, so zwang der Lehrvortrag vor Allem zur höchsten Aufmerksamkeit auf die Methode. Gerade dasjenige, was der Reflexion angehörte, gerade die verständige, die im eigentlichsten Sinn wissenschaftliche Seite des Systems mußte, schon aus didaktischem Interesse, mehr in den Vordergrund treten. Noch Ein Hauptpunkt endlich stand mit Beidem im Zusammenhang. Sehr bald mußte der Docent die Erfahrung machen, daß dem Lernenden nicht zugemuthet werden kann, mit Eins sich in den Standpunkt des Absoluten zu versetzen, sondern daß ihm eine Leiter hingereicht werden muß, auf der er diesen Standpunkt erklimme. Es stellte sich das Bedürfniß heraus, den Einzelnen zur wahrhaften intellectuellen Anschauung oder zur Speculation zu erziehen. Mit Schülern ließ sich nicht umspringen, wie man bisher mit dem Publicum umgesprungen war, und zwar um so weniger, da es nachgerade am Tage lag, wozu dieses Verfahren führe. Die Verachtung des Beweises vor der Philosophie hatte zur Verachtung des Beweises auch in der Philosophie geführt: die Philosophie war zur Pythia geworden, welche vom Dreifuß des Absoluten ihre incohärenten Orakel verkündete.

Vor uns liegt das zweite große Werk Hegel's: die im Jahre 1806 vollendete „Phänomenologie des Geistes"[2], das Werk, an dessen Lectüre sich eine ganze Generation wißbegieriger Jünger zermartert hat, und welches jetzt, nach Verlauf eines zweiten Menschenalters, nicht viel häufiger, vermuthe ich, gelesen wird als Klopstock's Messias oder als die Werke irgend eines jener scharfsinnigen Scholastiker des Mittelalters. Ich habe dargestellt so eben, aus welchen Erfahrungen und Bedürfnissen die Phänomenologie entsprang. Sie ist der Niederschlag und das Resultat der Entwickelung, welche in den

Jahren 1803 bis 1806 in dem Geiste ihres Verfassers vor sich ging. So lange hatte, um mit Schelling zu reden, Hegel's „Reife sich Zeit genommen, ihre Früchte zu reifen". Voll gespannter Erwartung hatte Schelling dem endlichen Erscheinen des Buches entgegengesehen und er stand nicht an, es im Voraus als ein gediegenes und „gleichsam zeitloses" Werk zu bezeichnen.[3] Wohl hatte er Recht mit dieser Prophezeiung: sie ging jedoch in einer Weise in Erfüllung, die ohne Zweifel nicht wenig wider seine Erwartung war.

Nichts anderes nämlich ist gleich die Vorrede zur Phänomenologie als ein ausführliches und gründliches Absageschreiben an die Romantik. Sie ist eine Auseinandersetzung insbesondere mit der Philosophie der Romantik. So sehr, in der That, daß sie den Titel führen könnte: „Differenz des Schelling'schen und des Hegel'schen Systems der Philosophie". Sie ist eben damit ein Programm und eine Charakteristik dieses letzteren Systems, wie es sich gegenwärtig gestaltet hat, und es ist nicht zuviel gesagt, wenn ich behaupte, daß Derjenige die Hegel'sche Philosophie versteht, welcher vollkommen über den Sinn dieser Vorrede Meister ist.

Mit schonungsloser Strenge und Bitterkeit wendet sich der Vorredner zunächst gegen das romantische und vorromantische Genialitätswesen überhaupt. Es sei die Unwissenheit und die geschmacklose Rohheit, die sich mit dem Namen der Genialität decke. Diese Genialität, heißt es, grassirte vordem in der Poesie; „statt Poesie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose, oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden". Aber ebenso ist es jetzt mit der Philosophie. Ein Philosophiren, „das sich zu gut für deu Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind". Diese sein sollende Wissenschaftlichkeit, heißt es in einem andern unmittelbar nach Beendigung der Phänomenologie geschriebenen Hegel'schen Aufsatze[4], mit directer Bezeichnung

des Gegners, — dieses „Windischmann'sche, Görres'sche, Steffens'sche Wesen" ist nichts als ein „größtentheils leerer Formalismus, unreifes Gebraue halb aufgefaßter Begriffe, seichte und meist sogar läppische Einfälle und eine Unwissenheit sowohl der Philosophie selbst als der Wissenschaften". Und gegen diese Pseudophilosophie nun enthält sofort fast jede Seite der Phänomenologie-Vorrede neue Ausfälle, Ausfälle, die sich ebenso in den damaligen Vorlesungen Hegel's bei jeder Gelegenheit wiederholten.[5] „Das Schöne", so lautet weiter eine der prägnantesten Stellen, „das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken: nicht der Begriff, sondern die Ekstase; nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz sein". Auf die Bestimmtheit, auf den „Horos" dagegen blicke jenes prophetische Reden verächtlich herab; von dem Begriffe und der Nothwendigkeit halte es sich fern und von der Reflexion, als welche nur in der Endlichkeit hause. Und eben diese Mächte also sind es, für die er selbst eintritt: die Bestimmung, das Maaß, die Form, der Begriff, die Reflexion! An dem Begriffe allein, so erklärt er, „hat die Wahrheit das Element ihrer Existenz". Im Gegensatz zu dem prophetischen Schwelgen im Göttlichen und Absoluten stellt Er die Forderung, daß es nicht fehlen dürfe an dem „Ernst, dem Schmerz, der Geduld und Arbeit des Negativen". Nicht Erbauung, meint er, sondern Einsicht habe die Philosophie zu gewähren. Für die Form plädirt er gegen die Formlosigkeit. Er verficht die Berechtigung der Scheidung und Analyse. Er will nicht, daß die „Sonderungen des Gedankens" ohne Weiteres „zusammengeschüttet" werden. Die früher von ihm hintangesetzte Verstandesbildung, ja, der vor Kurzem so verächtlich behandelte „gesunde Menschenverstand" erhält Ehrenerklärung und Satisfaction. Er macht sein eigenes Losschlagen auf die „Gemeinheit des Verstandes" durch einen förmlichen Panegyrikus auf den Verstand gut. Nur die kraftlose Schönheit hasse den Verstand, weil er ihr zumuthe, was sie nicht vermöge: aber der Verstand mit

seiner Thätigkeit des Scheidens sei in der That „die verwundersamste und größte, oder vielmehr die absolute Macht". Und mit dem Verstande endlich preist er die Verständlichkeit und zerstört den Esoterismus, den die dünkelhafte Genialität für ihre eigene Weisheit und für die neue Philosophie in Anspruch genommen. Die Philosophie, als Wissenschaft der Vernunft, sei ihrer Natur nach für Alle. Einen königlichen Weg zu ihr gebe es nicht, die verständige Form der Wissenschaft vielmehr sei der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zur Wahrheit. Denn „erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch und fähig, gelernt, und das Eigenthum Aller zu sein".

Noch eingehender jedoch und noch deutlicher, nach der ganzen Dürftigkeit ihres Inhalts und nach der ganzen Armseligkeit ihrer Methode charakterisirt er die Philosophie der Begeisterung und ihr anschauendes Denken, scheidet er sich und sein Philosophiren von dem Schelling'schen. In dieser Schelling'schen Schule — denn das ist und bleibt die Distinction, durch welche er sich die Indulgenz verschaffte, gegen den alten Freund zu polemisiren — in dieser Schule gelte die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten für speculative Betrachtungsart. „Irgend ein Dasein", so fährt er fort, „wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts Anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas; im Absoluten, dem A=A jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei Alles Eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten Erkenntniß entgegenzusetzen, oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin alle Kühe schwarz sind, ist die Naivetät der Leere an Erkenntniß". Und mit nicht minder kaustischem und treffendem Humor, auf gut Schwäbisch, könnte man sagen, charakterisirte und ironisirte er die Schelling'schen Surrogate für ein wahrhaft methodisches Erkennen, das Schematisiren und Construiren. Solche Schemata seien nichts als hohle Schemen. Die wissenschaftliche Organisation werde dadurch zur Tabelle herabgebracht. „Wenn" — ich theile Ihnen wieder den locus classicus mit, — „wenn der naturwissenschaftliche For-

malismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektricität oder das Thier sei der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und so fort, oder repräsentire ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen sich ergötzen und sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Thun glückwünschen". Aber „der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre".

Ich denke, dieser Gegensatz ist klar, mindestens ebenso klar, wie die frühere Opposition gegen die Repräsentanten der Reflexionsphilosophie, gegen die subjectivistische Metaphysik der Kant, Jacobi und Fichte. Damit wir aber ja nicht über ihre Meinung zweifelhaft bleiben, so ergänzt hier abermals Hegel mit jener merkwürdigen historischen Bewußtheit die rein theoretische Angabe seines Standpunkts durch die geschichtliche Construction von dessen Berechtigung. Welche historische Mächte, welche Bildungsmomente es sind, die in diesem Standpunkt ihren Ausdruck empfangen: auch dies können wir uns von Hegel selbst sagen lassen. Wir erinnern uns, wie er seinen Schellingisirenden Standpunkt historisch construirte. Sich in's Absolute stellen, war ihm identisch mit der Wiederbringung der im Hellenenthum und dann wieder im Christenthum geschichtlich gewesenen Denkweise. Sich in's Absolute stellen und das Universum mit der intellectuellen Anschauung auffassen galt ihm als die Ueberwältigung jener nordisch-protestantischen Reflexionscultur, die in den Locke und Voltaire, den Iffland und Kotzebue, den Kant und Fichte

sich ausgesprochen habe. Sich in's Absolute stellen und vom subjectiven zum absoluten Idealismus fortschreiten, hieß ihm, der ästhetischen Epoche der Gegenwart gerecht werden, die in neuen Werken und in neuer Werthschätzung von Kunst und Poesie in unserm Vaterlande angebrochen sei. Wohl! er construirt ebenso seinen jetzigen, von dem Schellingianismus sich wieder entfernenden Standpunkt. Nämlich: es ist so. Es ist wirklich eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Der Geist „hat einen Ruck gethan und ist über seine vorige Gestalt hinausgekommen". Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen und Begriffe, die Bande der Welt sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Die Philosophie vor Allem hat diese neue Epoche zu begrüßen, anzuerkennen, auszudrücken. Und es ist so: der wesentliche Charakter dieser neuen Epoche ist der, daß die ästhetische Befriedigung in die Gemüther wieder einzukehren beginnt. Allein wir stehen nicht in der Vollendung, sondern nur erst am Anfang dieses neuen Zeitgeistes. Nur deshalb, weil die Zerrissenheit der unmittelbaren Vergangenheit, die Entfernung vom Absoluten so ungeheuer war, — nur deshalb hat man sich so scrupellos an dem Tropfen trüben Wassers erquickt, welches die romantische Philosophie, mit ihrem Gerede vom Schönen, Heiligen, Absoluten und dergleichen, dem lechzenden Geschlechte darbot. Aber der Anfang ist nicht die Erfüllung. Wie diese neue Zeit aus der Umwälzung mannigfaltiger und vielverschlungener Bildungsformen geworden ist, so kann sie sich nur dadurch realisiren und erfüllen, daß sie jene früheren Bildungsformen in dem neu gewonnenen Elemente sich von Neuem, und getragen von dem höheren Zeitgeiste, entfalten und gestalten läßt. Die reife Eichel ist ein Product der Eiche: sie muß ebendeshalb sich von Neuem zum Eichbaum entwickeln. So ist die Romantik nur das erste Gewahrwerden einer besseren Epoche. Sie ist die Frucht der vorher durchgemachten Aufklärungs- und Reflexionsbildung. Das Weitere daher besteht darin, daß die Reflexionsbildung in einer höheren und edleren Form auf dem erwachten ästhetischen Geiste sich von Neuem auftrage. Und dies gerade hat die Philosophie gegenwärtig zu leisten und auszudrücken. Allerdings also hat sie

sich in's Absolute zu stellen und das Universum ästhetisch aufzufassen: aber in dieser Stellung und Auffassung hat sie die Reflexionsgestaltungen, die Verstandesunterscheidungen von Neuem sich entwickeln und sich in höherem Sinn Gestalt geben zu lassen. — —

Wenn Jemand zum ersten Mal von der Hegel'schen Philosophie hörte, und wenn man einem Solchen sagte, die Formulirung, welche Hegel selbst in der Vorrede zur Phänomenologie für dieselbe aufstelle, sei diese: „das Wahre müsse nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufgefaßt werden";—wenn man ihm ferner anführte, als gleichbedeutend brauche Hegel auch den Ausdruck: „das Absolute sei als Geist zu begreifen"; — wenn man weiter hinzufügte, eine andere Synonymie dieser Formel liege in der Behauptung: „das Wahre sei nur als System wirklich"; — und wenn man zuletzt noch versicherte, daß ebendeshalb nach Hegel's eigenem Sinn die Methode das eigentliche Wesen der wahren Philosophie ausmache, — kein Zweifel, daß der so Belehrte sich ganz in der Lage des Schülers befinden würde, dem der als Faust verkleidete Mephistopheles die erste Vorlesung über Methode des akademischen Studiums hält, kein Zweifel, daß er nichts von alle dem begreifen, daß ihm diese Formeln sehr sonderbar und ihre Gleichsetzung sehr confus vorkommen würde.

Ihnen führe ich jetzt diese Formeln, wie sie alle in dem Programm der Hegel'schen Philosophie zu lesen sind, getrost vor. Sie können uns nicht mehr als ein Hexeneinmaleins, sie werden uns nur als eine Abbreviatur für eine Ansicht der Dinge erscheinen, die uns nicht blos nach ihrer Meinung, sondern auch nach ihrem historischen Werden und nach ihrem realen Gehalt vollkommen verständlich ist. „Das Absolute ist ebensowohl Substanz als Subject"; das heißt: das allgemeine Weltwesen ist nicht blos so zu fassen, wie es die romantische, die Schelling'sche Philosophie gefaßt hat, sondern dieser Standpunkt ist durch den der Kant'schen und Fichte'schen Verstandesphilosophie zu corrigiren. „Das Absolute ist ebensowohl Substanz als Subject"; das heißt: das Universum ist nicht blos in den Rahmen der ästhetischen Auffassung hinein-

zustellen, sondern die Reflexion hat Vorder-, Mittel und Hintergrund des Bildes vollständig und mit allem Fleiß auszuführen. „Das Absolute ist ebensowohl Substanz als Subject"; das heißt: diejenige Denkweise ist die wahre, die sich, wie die hellenische, in Harmonie mit dem Universum fühlt, die aber zugleich die ganze subjective Bewußtheit und den ganzen Reflexionsschatz in sich bewahrt, wie er durch die moderne Zeit, durch den Protestantismus, durch die Aufklärung bedingt ist.

Wenn wir in diesen großen Zügen uns Hegel's Sinn und Intention gegenwärtig halten, so muß es möglich sein, jeder noch so abstracten Formel ihren Körper zu geben, so muß es möglich sein, im Ganzen und Großen die Methode und das System des absoluten Idealismus nach seiner nunmehrigen Gestalt zu begreifen. Rufen wir uns, um uns ganz zu orientiren, mit zwei Worten die Explication in's Gedächtniß zurück, die ich früher von dem System in seinen ersten Urspüngen gab.

Das Universum, so stellte sich damals dies System dar, ist Kosmos oder schöne Totalität, aber es ist zugleich Geist, und macht folglich, im Ganzen wie im Einzelnen, den reflexiven Prozeß durch, welcher das Wesen des Geistes ist. Das Universum ist Allleben: alle Theile des Universum müssen daher in beständigem Sich-auf-einander-Beziehen, als flüssig und dialektisch sich zum Ganzen vollendend gefaßt werden.

Nichts Neues, nichts Anderes ist jetzt aus diesem Systeme geworden. Die Anschauungsweise Hegel's von 1806 sieht der von 1801 so ähnlich, wie die Züge des Mannes den Zügen des Jünglings. Er schmiegte sich in den drittehalb ersten Jahren seines Jenenser Aufenthalts an die Identitätsphilosophie an —: die Folge war, daß er sich mit größerem Nachdruck auf die ästhetische Seite an seinem Weltbilde warf. Er löste sich in den nächsten drei Jahren von dem Schellingianismus wieder los —: die Folge war, daß nun der logische, der Reflexionskeim neben dem ästhetischen sich weiter entwickelte. Er setzte sich während der ganzen Zeit seines Jenaer Lebens überhaupt mit der zeitgenössischen Philosophie allseitig in Beziehung —: die Folge war, daß das System mehr und mehr den Charakter eines jugendlichen Ideals

verlor, daß es sich innerlich abklärte, indem es sich nach Außen begrenzte.

Daher also die nunmehrige Formel für die Gesammtanschauung dieses Systems: „das Absolute ist Geist, sofern es ebensosehr Subject wie Substanz ist". Daher aber auch die nunmehrige Präcisirung der diese Gesammtanschauung durchführenden Dialektik. Erst nun erscheint diese Dialektik als eine feste und regelmäßige Methode, und nun erst wird diese Methode nicht blos ausgeübt, sondern selbständig für sich hervorgehoben und charakterisirt.

Zwar, worin der abstracte Halt, das Knochengerüst gleichsam, der Dialektik zu suchen sei, war von Anfang an nicht zweifelhaft gewesen. Das wissenschaftlich dargestellte Universum mußte auf allen Stufen und in jedem seiner Momente derselbe Prozeß der Entäußerung und Rückkehr sein, in welchem es nach seiner Geistesnatur im Ganzen ewig begriffen ist. Allein dieses Knochengerüst der Dialektik war keineswegs überall auch nur in der Logik und Metaphysik, geschweige denn in der Naturphilosophie deutlich zu sehen gewesen. Es war nicht nur mit dem Fleische der lebendigen Stoffe und Anschauungen überwachsen gewesen, die den Körper des Systems ausmachten, sondern über den Begriff der Methode war ihre Seele, über ihre Form war ihr lebendiger Geist mächtig gewesen. Das harte Gesetz des Anderswerdens und der Rückkehr aus dem Anders hatte sich nicht sowohl beherrschend, als dienend gegen die Tendenz des Realisirens und Totalisirens, des Verlebendigens und In-Bezug-Setzens der einzelnen Bestimmtheiten erwiesen. Ja, sowenig hatte jenes Gesetz Festigkeit, daß in dem „System der Sittlichkeit" eine auf den ersten Anblick ganz andere Methode angewandt worden war. Es war der Kant'sche Gegensatz von Anschauung und discursivem Denken, es war andrerseits das Schelling'sche Construiren und Schematisiren, das Schelling'sche Different- und wieder Identischsetzen, was sich gegen die ursprüngliche Methode geltend machte und diese verdunkelte. In diesem schlechten Formalismus jedoch hatte sich Hegel Formgewandtheit und Sinn für das Formuliren überhaupt erworben. Er kehrte

jetzt zurück zu seiner ursprünglichen Methode, um ihr abstractes Wesen viel schärfer und energischer geltend zu machen, als anfangs. Herr über die Seele und den Geist derselben, lag ihm jetzt gerade daran, ihren Begriff und ihre Form einzuschärfen. Er hatte in die nunmehrige Gesammtcharakteristik des Absoluten eine bestimmte Beziehung auf Fichte hineingebracht. Er brachte eine ebensolche ausdrückliche Beziehung auf Fichte in die Charakteristik der Methode. Das Absolute, so lautete nunmehr bestimmter das erste Wort seiner Philosophie, ist Subject-Substanz. Die Methode, so lautete ihr zweites, ist die Verwirklichung des Subjectseins der Substanz und wieder des Substanzseins des Subjects: das Absolute erweist sich unendlich dialektisch, indem für das Erkennen desselben vom Standpunkte der wahrhaft intellectuellen Anschauung aus, das antithetisch-synthetische Verfahren der Wissenschaftslehre in Anwendung gebracht wird.

Doch wozu unsere eigenen Umschreibungen an die Stelle der Hegel'schen Ausdrücke setzen? Auch für diesen Punkt wird nicht länger weder die logische Abstractheit noch die sprachliche Barbarei ein Hinderniß des Verständnisses sein können. Die lebendige Substanz, so erklärt die Vorrede zur Phänomenologie, ist nur insofern das Sein, welches in Wahrheit Subject ist, als sie „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist". Die Vermittelung, heißt es mit noch deutlicherem Anklang an den Wissenschaftslehrer an einer anderen Stelle, — die Vermittelung, welche das Wesen des absoluten Erkennens ausmacht, „ist nichts Anderes, als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des für sich seienden Ich". Das Wissen, wird in demselben Sinne weitergesagt, ist in seiner Thätigkeit „das immanente Selbst des Inhalts". Die Form für die wahre Wissenschaft ist der Begriff, und der Begriff ist „das eigene Selbst des Gegenstandes". Das Sein ist im absoluten Erkennen absolut vermittelt, es ist „substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ich, selbstisch, oder der Begriff ist". Das Wahre, heißt es ferner, ist „die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens". Wenn der Embryo,

so wird verdeutlichend auseinandergesetzt, an sich Mensch ist, so ist er es doch nicht für sich; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Darin mithin wird die Methode bestehen, daß überall von dem Ansichseienden ausgegangen, von da zum Anderssein und Fürsichsein fortgeschritten und somit das Geistige zuletzt als an und für sich seiend in seiner Rückkehr zu sich begriffen wird. Mit der Methode ist demnach das System vollkommen identisch. Denn das System ist Entfaltung des Absoluten, als Geist, der Geist aber ist seiner Natur nach jene methodische Bewegung. Der Geist ist geistig, das Geistige aber „ist das Wesen oder Ansichseiende, — das Verhaltende und Bestimmte — das Anderssein und Fürsichsein — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich Bleibende; oder es ist an und für sich". So beschreibt Hegel mit dem System zugleich die Methode. Er charakterisirt sie in ihrer Lebendigkeit als den „bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst". Er setzt sie allem äußerlichen Erkennen, allem, was bisher für philosophische Methode gegolten habe, dem von der Mathematik entlehnten Erklären, Eintheilen, Beweisen, Folgern und Schließen entgegen. Er setzt sie vornehmlich dem naturphilosophischen Construiren entgegen und beschreibt sie in dieser Beziehung noch einmal, Alles zusammenfassend, so: „Die Bewegung des Seienden", sagt er, „ist, sich einestheils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderntheils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d. h. macht sich selbst zu einem Momente und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die Negativität, das Unterscheiden und das Setzen des Daseins; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der bestimmten Einfachheit".

Offenbar nun: ein nach dieser Methode sich vollendendes System muß, es mag übrigens damit stehen, wie es wolle, durch die Größe seiner Intention und durch die Gleichmäßigkeit seines Stils imponiren. Wir finden es gerechtfertigt, daß Hegel von da aus mit Geringschätzung und Bitterkeit auf die „einer ver-

schollenen Bildung angehörigen" Vorstellungen über Methode herabsah. Wir finden es begreiflich, daß er mit dieser Systematik etwas Aehnliches anzustreben sich fühlen mochte, wie das, was im Alterthum Aristoteles geleistet hatte. Mit besonderer Vorliebe verweilte Hegel stets bei der Schilderung jener merkwürdigen Uebergangsepoche, die durch die welthistorische Verbindung Alexander's des Großen und des Stagiriten bezeichnet ist. Daß seine Zeit ebenfalls eine Uebergangsperiode sei, sprach er auf das Stärkste aus. Ich weiß nicht, ob Gedanken durch seinen Kopf gingen, welche uns sehr nahe liegen und welche Niemand für blos spielende Einfälle halten wird. Ein gewisser Parallelismus nämlich bestand ja in der That zwischen den beiden Epochen. Wie die Freiheit der griechischen Welt unter dem makedonischen Herrscher auf die Neige ging, so war jetzt die Freiheit Deutschlands und Europa's durch Napoleon bedroht. Von dem Leben und Kunstgehalt des Perikleischen Zeitalters hatte einst die Theorie des Platon gezehrt, indem sie die hohen Gestalten der Akropolis in den überhimmlischen Ort der Ideen, die Bewegung der Bühne und der Ekklesia in die Dialektik der reinen Begriffe flüchtete. Aristoteles sodann hatte unter dem Einfluß des Zerfallens und der Ausdehnung des griechischen Lebens über die weiter werdende Welt den poetischen Idealismus seines Vorgängers zu prosaischer und methodischer Wissenschaft, zu einem das ganze Wissen der Zeit in begriffsmäßigem Zusammenhang erfassenden System vollendet. Ebenso hatte sich in Deutschland eine neue ästhetisirende Weltanschauung an unserer großen Literaturepoche entzündet. Ebenso aber ging jetzt Hegel darauf aus, das trübe und gährende Wesen dieser Weltanschauung zu nüchterner Weisheit abzuklären. Wohl möglich daher, daß er selbst fand, was später so oft ausgesprochen worden ist, daß er mit seinem Streben nach einem encyklopädischen System und mit seiner methodisch-logischen Denkkraft in einem ähnlichen Verhältniß zu Schelling stehe, wie Aristoteles zu Platon. Gleichviel indeß, ob er derartige Reflexionen selbst anstellte, oder nicht: soviel ist gewiß, daß er nicht nur in der Art und Weise seiner Systematik, sondern auch in der Formulirung derselben auf's

Bestimmteste zu aristotelisiren begann. Eifrig hatte er sich in den letzten Jahren mit dem Studium der Schriften des Stagiriten beschäftigt. Schon in jener Darstellung der Rechtsphilosophie im Kritischen Journal hatten sich Aristotelische Bestimmungen den Platonischen zugesellt. Er ließ jetzt in die Angabe seines Standpunkts und seiner Methode eine direct Aristotelische Anschauung einfließen.

Der Cardinalbegriff des Aristotelischen Systems ist der Zweckbegriff. In aller Wirklichkeit ist, nach Aristoteles, die Idee immanent. Sie ist, sich selbst verwirklichend, das Bewegende und Gestaltende, und ist dies als Zweck. Die Natur ist zweckmäßiges Thun. Ihre einzelnen Erzeugungen bilden eine Stufenfolge höherer und immer höherer Verwirklichung von Naturzwecken; was auf einer niederen Stufe der Anlage und Möglichkeit nach enthalten ist, erscheint entfaltet und verwirklicht auf der folgenden; vom Zweck beherrschte, in Eins zugleich reale und formale Entwickelung ist das die Natur durchwaltende Gesetz: — die Naturansicht des Stagiriten kann als eine morphologisch-teleologische bezeichnet werden.

Diese Ansicht nun, die sich bei Aristoteles von der Physik auch auf die Ethik überträgt, hat an sich eine innere, nicht zu verkennende Verwandtschaft mit der Hegel'schen. Wie bestimmt jetzt Hegel die methodische Bewegung aus dem „Subjectsein" des sich bewegenden Inhalts ableitet: er hat darüber die concrete Meinung seiner Dialektik nicht etwa vergessen. Wenn er hauptsächlich hervorhebt, daß in der Mehode sich das Recht des Verstandes bewähre, und daß ihr Begriff in der selbstischen oder subjectiven Natur des Inhalts liege, so durchflicht er doch diese Bestimmungen fortwährend mit den anderen, daß dadurch die Bestimmtheiten als lebendig, flüssig, bezogen und vermittelt erscheinen, daß sie sich in dieser Flüssigkeit zum Ganzen vollenden, daß durch sie allein das Wahre sich als das Wirkliche erweise. Diese letztere Bestimmung namentlich, die uns in dem ganzen Ernst ihres Sinnes bekannte Bestimmung des „Realisirens", geht jener abstracteren fortwährend und fast unzertrennlich zur Seite. Wir hören von Neuem in dieser Vorrede, daß „nicht das Abstracte oder Unwirkliche,

sondern das Wirkliche" das Element und der Inhalt der Philosophie sei. Wenn gesagt war, die lebendige Substanz sei das Sein, welches in Wahrheit Subject ist, so wird unmittelbar hinzugefügt: „oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist". Subjectsein und Wirklichsein, das Sichselbstsetzende und das Wirkliche werden geradezu und völlig als Synonyme gebraucht. An diesem Punkte ist das Zusammentreffen mit Aristoteles schlagend. Die Idee, sagte dieser im Unterschied von Platon, ist das seine eigene Verwirklichung in sich Tragende, sie ist wesentlich, ihrer erfüllten Wahrheit nach, ἐνέργεια. Die Idee, sagt Hegel im Unterschied von Kant, ist nicht das der Wirklichkeit Gegenüberstehende, sondern das sich selbst Realisirende, sie ist, ihrer Wahrheit nach, das Wirkliche als solches.

Ist aber bis hierher die Uebereinstimmung schlagend, so ergiebt sich aus einer leichten Ueberlegung, daß auch die Bestimmung des Absoluten als Subject hier, als Zweck dort viel mehr ein neuer Berührungs- als ein Differenzpunkt sein mußte. Es ist wahr: daß das Absolute als Subject ausgedrückt wird, ist eine Vorstellung, welche der modernen Bewußtheit angehört. Allein, wie bei Aristoteles die Idee, so ist bei Hegel das Subjective als schöpferische Macht in den Stoff versenkt. Dadurch andrerseits, daß die Idee bei Aristoteles als Zweck gefaßt wird, nähert sich derselbe der Hegel'schen Auffassung des Ideellen als Geist oder Subject. Aristoteles, indem er die Natur nicht blos als schöne Erscheinung, sondern als zweckmäßiges Thun faßt, tritt in etwas über die objective hellenische Anschauungsweise hinaus. Hegel, indem er die Natur nicht mehr wie Fichte als Product des Ich, sondern als selbständige schöne Totalität, als sich selbst realisirenden Geist faßt, tritt umgekehrt aus dem modernen Subjectivismus wesentlich in die objective hellenische Anschauungsweise zurück. Gerade der Zweckbegriff mithin, weit entfernt, beide Denker zu trennen, wird vielmehr zum Erkennungszeichen ihrer Uebereinstimmung. Hegel nennt in späterer Zeit den Begriff oder das subjective Moment in der Dialektik des Absoluten wiederholt das „Seinsollen", gleichsam das praktische, der Freiheit angehörende Motiv, die Verwirklichungstendenz in der

Bewegung des Substantiellen. Eben dies liegt in dem Begriffe des Zwecks. Auch der Zweck ist das Seinsollende, ein aus dem Gebiete der Freiheit in die Natur hinübergetragener Begriff. Vermöge dieses Begriffs ist Selbstbewegung und Entwickelung das Charakteristische der Aristotelischen Weltanschauung: es ist ebenso das Charakteristische der Hegel'schen Methode. Schon jetzt daher konnte Hegel seine Bestimmung des Absoluten als Geist direct identificiren mit der Aristotelischen, daß das höchste Princip alles Seins das τέλος oder der Zweck sei. Er konnte den dialektischen, methodischen Fortschritt in seinem System, das Fichtische Motiv seiner Methode, ebenso als ein Aristotelisches Motiv darstellen. „Das Absolute", sagt er demnach, — und auch diese Bestimmung kann nun nichts Paradoxes oder Unverständliches mehr für uns haben — „das Absolute ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist". Und ausdrücklich ferner erklärte er seine Uebereinstimmung mit Aristoteles, ausdrücklich wählte er zur Charakteristik seiner Methode Aristotelische Bezeichnungen, ausdrücklich endlich sprach er die Gleichung von Zweck und Subject, die Gleichung also von Aristoteles und Fichte aus. „Die Vernunft", so lauten seine Worte, „ist das zweckmäßige Thun". „Der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist. So ist es Subject". Und endlich: „Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; — eben diese Unruhe aber ist das Selbst".

Ich denke, was im Allgemeinen Hegel will, ist uns jetzt, nach der Analyse der Vorrede zur Phänomenologie, hinreichend klar geworden. Die Wissenschaft soll aufhören zu phantasiren; sie soll wieder echte, strenge, gediegene Wissenschaft werden. Die angeblich geniale Anschauung soll sich nicht breit machen auf Kosten des Verstandes; die Philosophie soll unter die Zucht einer bestimmten Methode kommen. Schelling soll corrigirt und disciplinirt werden durch Fichte. Die ästhetische Bildung der Gegenwart soll sich ernüchtern und bereichern durch die voran-

gegangene Reflexionsbildung; über die Aufklärung und die Romantik soll zu einer tieferen Bildung fortgeschritten werden, welche, beide vereinigend, beide übersieht. Die Denkweise des Alterthums, mit all' ihrer Schönheit und Objectivität, soll wieder heimisch werden unter uns; zugleich jedoch soll von der Denkweise der neuen, der protestantischen Zeit die Verständigkeit sowohl wie die subjective Bewußtheit in die zu bildende Denkweise der kommenden Generation herübergenommen werden. Das ist der umfassende Sinn Hegel's, den wir aus seinen eigenen Angaben gewissenhaft herausgelesen, den wir in seinen, auf den ersten Anblick verblüffenden Formeln wiedergefunden haben.

Und gewiß, ferner, eine Intention ist das, welche anzuerkennen, zu billigen und zu theilen uns nicht schwer werden kann. Es ist unter uns Heutigen über die Einseitigkeit der Bildungsformen, welche Hegel vereinigt wissen wollte, kein Streit. Wir sind heute einverstanden über die Armseligkeit und Trockenheit der Aufklärung, über die Laxheit, Unwahrhaftigkeit und Hohlheit der romantischen Denkweise. Aber wir Alle sind Kinder unserer Zeit; unsere Einsicht ist bestimmt durch die Masse des Denkens und Wissens, durch die gesammte geistige Atmosphäre, die uns umgiebt. Sehr fraglich, ob wir jene Hegel'sche Intention so einfach und selbstverständlich finden würden, wenn nicht Hegel sie ausgesprochen, wenn er sie nicht in dem arbeitsvollen Werke seiner Philosophie zu realisiren den Versuch gemacht hätte. Sehr fraglich, ob wir im ersten Decennium des neunzehnten Jahrhunderts uns von selbst zu der Einsicht Hegel's emporgeschwungen und wie Er das Wort von der nothwendigen Vermittelung und Durchdringung jener zwiefachen Bildungsphasen gesprochen haben würden. Beugen wir uns vor dem Geiste und bekennen wir uns als die Schüler dieses Denkers! Aber darum nicht weniger darf auch uns jenes glänzende Wort zugute kommen, daß der Diamant mit seinem eigenen Staube geschliffen werden müsse. Je williger wir anerkennen, daß die allgemeine Tendenz unseres Philosophen vollkommen treffend und berechtigt war, um so befugter sind wir zu der Frage, ob seine Philosophie auch *geleistet hat, was sie*

als ihren eigenen Zweck ausspricht, ob sie auch kann, was sie soll, ob sie auch ist, was sie will?

Nur ungern greife ich mit meinem Urtheile vor. Aber es ist mir wünschenswerth, Ihrer Aufmerksamkeit ein sicher markirtes Ziel vorzustecken. Es ist nicht identisch, eine Aufgabe stellen und sie lösen. Große Bildungsphasen in ihrer Beschränktheit zu erkennen und daher ihre Durchdringung als Forderung hinzustellen, mag der abstracten Wissenschaft leicht gelingen. Jene Beschränktheit wirklich aufzuheben, jene Durchdringung wirklich herbeizuführen, ist nur das Werk des Lebens und der lebendigen Geschichte. Der Versuch, im Elemente des abstracten Denkens jene Vermittelung zu vollziehen, muß nothwendig scheitern, wenn nicht das nationale Leben in seiner concreten Arbeit bereits diese Vermittelungsthat auf sich genommen hat. Die Philosophie, welche das Werk der geschichtlichen Zukunft anticipirt, fällt, weil sie den gemeinten Boden nicht unter den Füßen hat, nothwendig immer wieder auf den Boden ihrer thatsächlichen schlechten Gegenwart zurück und drückt doch nur diese Gegenwart aus, während sie jene Zukunft ausdrücken will.

Die Hegel'sche Philosophie ist diesem Schicksal nicht entronnen. Sie hat nicht geleistet und nicht leisten können, was sie als ihren eigenen Sinn proclamirte. Sie hat unsrer Nation nicht — ein Wunder wahrlich, wenn sie es hätte, und eine Ersparung unsäglicher Mühen und Schmerzen! — sie hat unsrer Nation nicht jenes edle Gleichmaaß von ästhetischer und Reflexionscultur gebracht, das auf ihrer Firma steht. Es ist ihr, um in ihren eigenen Formeln zu reden, nicht gelungen, die „Substanz" mit dem „Subject" wahrhaft zu verbinden. Weder die Substanz kommt in dieser Philosophie zu ihrem ehrlichen Rechte, noch das Subject. Oder, um diese Formeln zu dolmetschen: in ihrem Princip ist diese Philosophie romantisch geblieben, in ihrer Ausführung ist sie der schlechtesten Reflexion und der dürrsten Scholastik verfallen. Sie hat nichts gethan, als den Formalismus der ästhetischen Anschauung auf den Formalismus der Aufklärung zu projiciren; weit entfernt, die beiden Gegensätze zur Durchdrin-

gung zu bringen, hat sie dieselben nur mittelst einer künstlichen Veranstaltung in ein vorübergehendes Gleichgewicht gebracht. Ihre Verschlingung der zwiefachen Bildungsmotive ist eine Illusion, die täuschende Fata morgana einer zukünftigen Bildungsform, an deren Herbeiführung unsere Nation eben jetzt fast mit Hoffnungslosigkeit arbeitet. Zum wirklichen Ausdruck dagegen ist sie geworden für eine Zeit, die wahrlich kaum eine Carricatur ihres Ideals war. Gleich sehr mit ihrer romantischen, wie mit ihrer scholastischen Seite, gleich sehr mit diesen ihren beiden Seiten, wie mit ihrer verzwickten Verbindung beider, ist sie die Philosophie der Restauration geworden und hat sich ebenso in deren Quietismus, wie in deren Sophistik gefügt.

Das, in Kurzem, ist die wohlerwogene Kritik und das ist das historische Schicksal der Hegel'schen Philosophie in ihrer weiteren Entwickelung. In rein sachlicher und rein geschichtlicher Betrachtung haben wir den ausführlichen Nachweis darüber zu führen. Wir haben diesen Nachweis an den einzelnen Theilen des Systems zu führen, wie dieselben, nach und nach, unter immer anderen Zeiteinflüssen von Hegel veröffentlicht, immer vollständiger den Charakter und die Tragweite des Systems enthüllten — an der Phänomenologie, an der Logik, an der Encyklopädie, an der Rechtsphilosophie. Wir werden, wenn wir mit der Letzteren unsern Philosophen in die Hauptstadt des preußischen Staats begleitet haben werden, den realen Gehalt, den sittlichen und geistigen Werth dieses Gedankengebäudes vollständig taxiren können. Aber principiell muß sich dieser Gehalt schon durch die Analyse der Phänomenologie an's Licht stellen lassen. Diese Analyse daher vorzunehmen wird unsere nächste Aufgabe bilden.

Eilfte Vorlesung.

Die Phänomenologie.

Was ist der Inhalt und was die Bedeutung der Phänomenologie? Was verspricht sie und was leistet sie? An sie zuerst gilt es, den kritischen Maaßstab anzulegen, den uns Hegel selbst in die Hand gegeben, an ihr zuerst, nachzuweisen, daß diese Philosophie nicht kann, was sie soll und nicht ist, was sie will.

Wir kennen zum großen Theil schon die Erfahrungen und die Reflexionen, aus denen heraus Hegel den Plan zur Phänomenologie concipirte. Um es kurz zu sagen: er fand jetzt nothwendig, was er früher überflüssig gefunden hatte, — *den Standpunkt der absoluten Erkenntniß wissenschaftlich zu rechtfertigen.* Er hatte dies, seinem Studentenpublicum gegenüber, als eine praktische Nothwendigkeit erfahren. Er erkannte es, in seiner antiromantischen Stimmung für strengere Wissenschaftlichkeit, als eine theoretische Nothwendigkeit. Das Individuum, wie er sich ausdrückt, hat das Recht, zu fordern, daß ihm eine Leiter zu jenem Standpunkt gereicht werde. Die Wissenschaft andrerseits darf um ihrer selbst willen nicht verfahren wie die Begeisterung, die „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt". Hegel will also ein Seitenstück gleichsam zu dem Platonischen Theätet liefern, will wie dieser auf die Beantwortung der Frage eingehn: ἐπιστήμη ὅτί ποτε τυγχάνει ὄν. Vielmehr aber, es ist seine Absicht, das neue System des Wissens nicht zu vollenden, ehe er nicht, zurück-

gekehrt in die Fußstapfen der Bacon und Cartesius, den Anfang des Wissens, das Ausgehen vom Zweifel, gleichfalls systematisirt und zum „sich selbst vollbringenden Skepticismus" vollendet hat. Richtiger noch. Er will über den Kant'schen Kriticismus nicht hinausgehn, ehe er nicht vollständig auf denselben eingegangen und der Tendenz desselben durch eine neue „Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens" gerecht geworden. Vor der auftretenden Wissenschaft freilich verschwindet dergleichen vorläufiges Messen und Prüfen als eine leere Erscheinung des Wissens. Allein indem sie auftritt, ist die Wissenschaft zunächst selbst eine Erscheinung. Sie ist nicht mit Eins fertig und ausgebreitet, sondern sie wird erst. Der Wissenschaft selbst ist daher die Darstellung des werdenden oder erscheinenden Wissens, — ist die „Phänomenologie des Geistes" voraufzuschicken.

Und Hegel übersah nun, was sich zu diesem Behufe leisten lasse, übersah, was ihm bisher schon in seinen Aufsätzen oder Vorlesungen zum Zwecke der Anbahnung oder Begründung seines Standpunkts gedient hatte. Er hatte sich als Lehrer wiederholt zu dem unphilosophischen Bewußtsein der Schüler herabgelassen und sich einleitungsweise damit abgegeben, die Schiefheiten und Vorurtheile desselben hinwegzuräumen. Er war in vielfachen kritischen Conflict mit den Gesichtspunkten, den Vorstellungen und der Methode der empirischen Wissenschaften gerathen. Ein ausführliches Geschäft hatte er sich mit der Polemik gegen den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, gegen die Glaubensphilosophie, gegen den subjectiven Idealismus Kant's und Jacobi's gemacht. Schriftlich und mündlich hatte er ferner seinen Standpunkt historisch zu construiren gesucht, und war dabei oftmals ganz speciell auf die Bildungsphänomene der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit eingegangen. Immer tiefer endlich hatte er sich in das Studium der Geschichte der Philosophie hineingearbeitet. Wie ihn sein Geschichtssinn ehedem das Wesen der Religion in der Geschichte der Religionen, so hatte ihn derselbe Sinn jetzt das Wesen der Philosophie in ihrer geschichtlichen Erscheinung aufsuchen gelehrt. Auch auf diesem

Gebiete hatte er an der Auffassung festgehalten, die er früher zu der Kritik des Positiven in den Religionen mitgebracht hatte, daß die menschliche Natur sich nach den Jahrhunderten modificire, daß der Mensch „in seinem Denken des Ewigen das Ewige unvermeidlich an die Zufälligkeit seines Denkens knüpfe". Das Hervorgehen eines Systems aus dem andern war ihm zu einer fortlaufenden und immer höher ansteigenden Kritik dieser Systeme, diese Kritik zur Befestigung des Glaubens an das eigne System geworden. Er hatte im Winter 1805 zum ersten Mal über Geschichte der Philosophie Vorlesungen gehalten, und, ganz entsprechend seiner Gesammtansicht, daß alles Theilwesen nur durch die Beziehung zur Totalität Halt und Wahrheit bekomme, war die leitende Idee dieser Vorlesungen die gewesen, daß alle Verschiedenheit der zeitlich aufgetretenen Systeme nur die fortschreitende Entwickelung der Einen und selben, in der Gegenwart sich am höchsten erhebenden Wahrheit darstelle.

So vielfache und verschiedenartige Hinleitungen nun zu dem Standpunkt seines eignen Philosophirens, — alle griff er sie jetzt zusammen und drängte sie in der Phänomenologie in eine einzige dichte Phalanx. Die Phänomenologie ist Vorbereitung und Beweisversuch für den Standpunkt des absoluten Wissens. Sie ist dies vermöge einer praktisch-psychologischen Pädagogik des unphilosophischen Bewußtseins. Sie ist dies in der Form beständiger Kritik anderer wissenschaftlicher und philosophischer Standpunkte. Sie ist dies, indem sie Bruchstücke einer Geschichte der Philosophie giebt. Sie ist es endlich, indem sie eine Folge weltgeschichtlicher Bilder, ein Panorama theils längst vergangener, theils der modernsten Culturzustände aufrollt. Sie ist pädagogisch, indem sie kritisch, und sie ist kritisch, indem sie historisch ist. Sie ist dies Alles, wohlgemerkt, nicht nebeneinander, sondern Alles in Eins, zugleich und zusammen.

Fürwahr, ein auskunftreicher und erfinderischer, ein methodischer und systemsinniger Geist gehörte dazu, so disparate Beweis- und Ueberredungsmotive zusammenzuschlingen, aus so vielen, auf ganz verschiedenem Niveau gelegenen Wegen einen ein-

zigen breiten und gangbaren Weg zu machen! Hegel's Geist war ein solcher. Die doppelte Aufgabe liegt uns ob, nicht blos, das von ihm künstlich Zusammengefaltete wieder auseinanderzufalten, sondern zugleich, eine Einsicht in die verwickelte Methodik seines Verfahrens zu gewinnen.

Zwei zunächst von jenen Beweismotiven treten bei dem Versuch, das Dickicht derselben zu lichten, vor den übrigen hervor, treten jedoch so nur hervor, um sich unter sich desto dichter zusammenzuschließen. Es ist der transscendental-psychologische und es ist der historische Beweis. Hegel selbst bezeichnet den ersteren als den eigentlichen Kern der Phänomenologie, als den Pfeiler, der eigentlich das Ganze trage und dem alles Uebrige nur als Umkleidung diene. Hegel selbst, ebenso, giebt an, wiefern der historische Beweis sich unmittelbar mit demselben zu verschlingen berechtigt sei.

Daß eine „Prüfung der Realität des Erkennens“, eine kritische Hinleitung zu dem wahren Standpunkt des Wissens, im Wesentlichen und in erster Linie denselben Boden betreten mußte, welchen die Transscendentalphilosophie innegehabt, lag in der Natur der Sache. Auch das Thema der Phänomenologie konnte nichts andres als eine Untersuchung des menschlichen Geistes in den verschiedenen Formen seiner Thätigkeit sein. Diese Untersuchung war bei Kant in eine Kritik der reinen Vernunft, eine Kritik der praktischen Vernunft und eine Kritik der Urtheilskraft auseinandergefallen. Die Kreuz- und Querzüge, welche Kant auf dem Gebiete des menschlichen Bewußtseins angestellt hatte, waren sodann bei Fichte und noch mehr bei Schelling zu einer planmäßigen, zusammenhängenden Entdeckungsreise geworden. Fichte war dazu fortgeschritten, das ganze System des Vorstellens in seiner Genesis darzustellen, Schelling hatte dieselbe Aufgabe dahin formulirt, daß es sich um eine „pragmatische Geschichte des Bewußtseins“ handle. An diese letztere Fassung der Aufgabe mußte sich Hegel anschließen. Die praktische Verpflichtung demnach, das Individuum zum Standpunkt des absoluten Wissens zu erziehen, generalisirt er. Es handelt sich darum, „das allgemeine Individuum, den selbstbewußten

Geist, in seiner Bildung zu betrachten". Die Phänomenologie erzählt die selbsterlebte Geschichte, sie ist die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins". Sie giebt gleichsam die Reiseroute an, welche das Bewußtsein durchmachen muß, um sich von einer niedrigsten Stufe zu einer höchsten zu erheben. Sie läßt das Bewußtsein einen vollständigen Lehrcursus vom A=B=C der sinnlichen Gewißheit bis zu der Weisheit des absoluten Wissens durchlaufen und theilt diesen Weg in Stationen, Klassen, Pensa. Oder objectiver gefaßt: sie stellt die Genesis des absoluten Wissens, und zwar so dar, wie dieselbe in der Natur des Bewußtseins begründet sei. Wie die Physiologie eine Geschichte der Entwickelung des Keims zur Frucht, des Ei's zum lebendigen Wesen zu geben vermag, so versucht die Phänomenologie eine solche Entwickelungsgeschichte des natürlichen, gleichsam embryonischen Bewußtseins zum höchstgebildeten und gereiften zu geben. Sie kann betrachtet werden, um Hegel selbst sprechen zu lassen, „als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, damit sie sich zum Geiste läutere". Und so fängt sie an von der sinnlichen Gewißheit und deren Meinen, um zunächst durch die Wahrnehmung hindurch zum „Verstande" zu gelangen. Den nächsten Wendepunkt in der Geschichte des Bewußtseins bezeichnet das „Selbstbewußtsein". Durch mehrere Stadien hindurch entwickelt sich dieses zur „Vernunft". Wir lernen die Vernunft in ihrem theoretischen, wie in ihrem praktischen Verhalten kennen. Noch Einen Schritt weiter, und das reiche Leben des „Geistes" entfaltet sich vor uns nach dem ganzen Umfang seiner Bewährung in den Interessen der Sittlichkeit und der Bildung, in Kunst und Religion, bis sich ihm endlich das Heiligthum des „absoluten Wissens" erschließt, als wo er ganz er selbst und im reinen Elemente der Wahrheit sei.

Auf diesen Grundplan der Phänomenologie trägt sich nun aber unmittelbar ein Zweites auf. In die transscendental-psychologische Deduction schiebt sich die historische Construction des angeblich höchsten wissenschaftlichen Standpunkts ein. Und zwar ist der Rechtstitel zu dieser Ineinanderschiebung in

einer Voraussetzung gegründet, deren Beweis sich Hegel zunächst erspart, die aber auf's Engste mit dem Ganzen seiner Weltanschauung, — mit der ästhetischen Idealisirung des Universums, zusammenhängt. Es ist nach Aristoteles dies der Unterschied zwischen dem dramatischen oder epischen Dichter und dem Historiker, daß der Letztere die Begebenheiten darstellt, wie sie wirklich geschehen, jener dagegen, wie sie nach innerer Wahrscheinlichkeit füglich hätten geschehen können — οἷον ἂν γένοιτο. Diesen Unterschied festzuhalten ist eine Weltanschauung wenig geeignet, welche das Universum als schön zusammenstimmenden Kosmos aufzufassen beflissen ist. Auch das Ganze der Geschichte wird ihr, und je consequenter sie verführe, desto mehr zu einem wohl geordneten Ganzen, zu einem Ganzen, dessen Ordnung mit der Ordnung des Begriffs übereinstimmte. Mit ihrer Tendenz auf den Zusammenschluß des Concreten und des Abstracten sieht sie ganz und gar keinen Sprung darin, wenn sie den Geist überhaupt, den allgemeinen Geist mit dem Geist der Weltgeschichte indentificirt. Ihre Auffassung der verschiedenen Formen des Bewußtseins, als einer selbst geschichtlichen Stufenfolge und Entwickelung, kömmt überdies von der anderen Seite demjenigen, was den Charakter der Weltgeschichte ausmacht, entgegen. Die Voraussetzung ist fertig: die Stufen und der Entwickelungsgang des individuellen Bewußtseins und des Bewußtseins überhaupt stellen sich zugleich als Epochen der Geschichte, als Entwickelung des in der Zeit sich entfaltenden Weltgeistes dar. Die transscendental-psychologische Geschichte des Bewußtseins ist wesentlich identisch mit der Bildungsgeschichte der Welt. Die gesammte Menschheit hat in den Jahrtausenden ihres Daseins wesentlich denselben Lehrcursus durchmachen, dieselben Pensa absolviren müssen, welche die Stationen des Individuums und die Momente des an sich betrachteten Bewußtseins sind. Um es mit Hegel's eignen Worten, schwerfälligen und dunkeln Klanges, zu sagen, „das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in

der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens".

Die Phänomenologie demnach wird zum Palimpsest: über und zwischen dem ersten Text entdecken wir einen zweiten. Eine Strecke wohl können wir uns in das Werk hineinlesen, ohne etwas Andres als eine kritische Analyse der natürlich-nothwendigen, immer und überall wiederkehrenden Standpunkte des Bewußtseins zu finden. Wir haben jedoch kaum die Schwelle des „Selbstbewußtseins" überschritten, so begegnen wir auf einmal einer Charakteristik des im Despotismus der orientalischen Völker sich manifestirenden Bewußtseins und unmittelbar darnach einer Charakteristik des Stoicismus und des Skepticismus. Die Spuren geschichtlicher Schilderei werden demnächst wieder unsicherer und verwischter. Es scheint, daß „das unglückliche Bewußtsein", welches sich aus dem skeptischen entwickeln soll, eine schlechthin allgemeine Bewußtseinsform sei, allein je mehr wir unser Auge an die dunkeln Umrisse des entworfenen Bildes gewöhnen, desto unzweifelhafter wird es uns: wir haben in Wahrheit eine Charakteristik der kirchlichen und mönchischen Ethik des mitttelalterlichen Christenthums vor uns. Und ebenso im weiteren Verlaufe der Phänomenologie. Jetzt steht vor uns der sittliche Geist des attischen Bürgerthums, und aus dem Halbdunkel der abstracten Charakteristik desselben treten, als Schatten zwar, aber als deutlich erkennbare Schatten, die Gestalten der alttragischen Bühne, Kreon und Hämon, Antigone und Ismene hervor; wir haben den Eindruck von diesen Stellen, wie wenn Jemand allerlei Fragmente von Statuen und Säulentrümmer mit neuem Material durch einen leichten Ueberwurf von Farbe oder Politur zu Einer Wand verbunden hätte. Jetzt wieder ist es der Staats- und Rechtsgeist der Römer, weiterhin die Zustände des späteren römischen Imperialismus, die uns in ähnlicher Weise vorgeführt werden. Zwischendurch und in der Folge sehen wir uns in die Lebens- und Bildungstendenzen der modernen Welt versetzt. Wir befinden uns augenscheinlich in dem monarchisch-absolutistischen Frankreich; die geistreiche Frivolität wird uns geschildert, die in den aristokratischen

Kreisen der damaligen französischen Gesellschaft ihren Sitz hatte und durch die literarische Thätigkeit der Encyklopädisten Form und Ausbreitung gewann; die nebelhaften Züge verdichten sich; indem wir uns noch durch das An-sich und Für-sich hindurchtappen, stoßen wir auf einmal auf eine wohlbekannte Figur —: es ist jener lüderlich-geistreiche und vor Lüderlichkeit und Esprit verrückte Musiker aus Diderot's Gespräch „Rameau's Neffe". Es folgt weiter eine Schilderung der deutschen Aufklärung und ihres Kampfes mit der Orthodoxie, mit dem Glauben und mit dem Aberglauben. Und wieder ändert sich die Scene. „Die absolute Freiheit und der Schrecken" lautet die Ueberschrift eines Capitels, in welchem wir eine Begriffsskizze der französischen Revolution, der Blutscenen des September, der Schreckensherrschaft der St. Just und Robespierre lesen. Unser Weg führt uns weiter in die Mitte der Kant'schen und Fichte'schen Weltanschauung, in die Gedankenwelt der deutschen Literatur, in die Periode der Romantik und des Progonenthums der Romantik. Eine Geschichte und Charakteristik der weltgeschichtlichen Religionen leitet uns endlich durch die Mysterien des Christenthums zu dem uns bereits bekannten Ziele, zu dem, was nach Hegel zugleich der an sich höchste und zugleich der Bewußtseinsstandpunkt seiner eigenen Gegenwart sein soll, — zu dem Standpunkt des „absoluten Wissens".

Man hat geistreich die Phänomenologie mit Dante's Divina commedia verglichen, und der Vergleich ist nicht ohne Wahrheit. In der That, wir durchwandern gleichsam an der Hand des Verfassers die Regionen der abgeschiedenen Geister, sehen die Qualen der Einen und erfreuen uns an der Tapferkeit, der Schönheit und dem Glück der Andern, um endlich im absoluten Wissen die Seligkeit des im Geiste selbst gegründeten Himmels zu genießen. Denn alle Jenseitigkeit der „göttlichen Komödie" ist hier eine Diesseitigkeit. Der Geist des Menschen selbst und die Weltgeschichte ist der Schauplatz, auf dem sie sich abspielt. Nicht ein geträumtes Jenseits ist ihr Himmel, sondern die Gegenwart ist es und die Philosophie des absoluten Idealismus. Diese sieht am Ziele der Seelenwanderung voll stolzer

Befriedigung hinter sich. „Die begriffene Geschichte", wie es am Schlusse der Phänomenologie heißt, „bildet die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur „„aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit"".

Und doch: wie sehr immer die Phänomenologie dies vor dem großen Gedichte des Italiäners vorauszuhaben scheint, daß sie auf dem Boden der Wirklichkeit sich bewegt: die Wahrheit ist, daß sie phantastischer ist, als dieses. Wir nehmen das Werk des Dichters von vorn herein als eine Dichtung: wir sind in Gefahr, das Werk des Philosophen als nüchterne Weisheit zu nehmen und vielleicht eine lange, nicht wieder zu heilende Betäubung aus dem Kelche jenes Geisterreichs zu schlürfen. Es ist Zeit, daß wir Halt machen, um uns zu besinnen, und die entzaubernde Macht des Verstandes zu Hülfe zu rufen, die uns Hegel selbst als die absolute gepriesen hat.

Eine transscendentale Physiologie des menschlichen Bewußtseins wird uns gegeben. Es wird uns zweitens eine Geschichte der Culturstufen des Menschengeschlechts gegeben. Beides, wie mich dünkt, ein vortrefflicher Weg, die Berechtigung und Wahrheit des Standpunkts des absoluten Erkennens zu beweisen, wenn derselbe überhaupt zu beweisen ist. Wenn sich das absolute Wissen als die Consummation, als die reichste und intensivste Form darstellen sollte, deren das menschliche Bewußtsein nach seiner Natur überhaupt fähig ist, so sind wir bereit, dasselbe gelten zu lassen. Wenn uns aufgewiesen würde, daß die Geschichte des Menschengeschlechts einen Verlauf genommen, dessen nothwendiges und augenscheinliches Ziel der absolute Idealismus ist, so sind wir bereit, von ganzer Seele dieser Gegenwart anzugehören und die Seligkeit des absoluten Wissens zu genießen. So jedoch nicht in der Phänomenologie. Wir werden hier nicht den einen und nicht den andern Weg geführt, sondern ein Weg des Beweises wird erkünstelt, der weder der angegebene philosophische, noch der angegebene historische ist. Auch nicht etwa, daß die historischen Erscheinungen blos erläuternd und exemplifi-

catorisch den psychologischen Thatsachen zugesellt, oder, umgekehrt, diese nur zur schärferen Charakteristik jener entwickelt würden. Sondern gerade in der unter der Hand vor sich gehenden Confundirung der psychologischen und der weltgeschichtlichen Entwickelungsstufen besteht der auszeichnende Charakter der Phänomenologie. Die Gallerie der welthistorischen Culturstufen erscheint hineingebaut in den Raum der psychologischen Thatsachen. Die psychologischen Thatsachen erscheinen künstlich versponnen mit den Thatsachen der Geschichte. Eben dasjenige, was den Reiz der Phänomenologie ausmacht, ist zugleich dasjenige, was ihr alle und jede Beweisfähigkeit raubt.

Denn etwas Anderes ist die Geschichte, und etwas Anderes ist die Psychologie. Die einfach philosophische Darstellung der nothwendigen Stadien des Bewußtseins würde die Beschränkung auf die reinen und durchgehenden Formen desselben fordern. Aber in der Geschichte, in welcher das Bewußtsein ganzer Massen, gebildet durch tausend Zufälligkeiten, abhängig von tausend concreten Bestimmtheiten sich geltend macht, — in der Geschichte erscheinen jene reinen Formen überhaupt nirgends. Es heißt daher die Wissenschaft der transscendentalen Psychologie verderben und verfälschen, wenn die Verrücktheit des Diderot'schen Musikers auf gleiche Linie mit dem Standpunkt des Meinens und des Wahrnehmens gesetzt, es heißt jene Wissenschaft verderben und verfälschen, wenn der Fanatismus der Marat und Robespierre als eine nothwendige Entwickelungsstufe des Bewußtseins überhaupt, als eine Stufe dargestellt wird, welche jedes Individuum, um zum absoluten Wissen vorzubringen, in gewisser Weise in sich selbst durchzumachen habe.

Zwar vielleicht, daß die reine Psychologie überhaupt eine leere Abstraction von blos relativer Berechtigung ist. Das Bewußtsein ist vielleicht immer nur als ein concret erfülltes, als ein specifisch bestimmtes vorhanden. Die Wissenschaft des erscheinenden Geistes, d. h. die wahre Phänomenologie ist daher vielleicht einzig und allein in der Culturgeschichte zu suchen. Sehr möglich! Allein wenn wir auch von alle dem absehen wollten, was in der Hegel'schen Phänomenologie augenscheinlich dem Gebiete der transscendentalen Psycho-

logie und nicht der Geschichte angehört, — von welcher Beschaffenheit ist selbst die Geschichte, die dieses Werk uns vorträgt! Eine wunderbare Verkehrung und Umgestaltung geht im Elemente der Philosophie mit dem historischen Sinn Hegel's vor, eine ganz ähnliche, wie wir sie mit seinem praktischen Sinn im „System der Sittlichkeit" vorgehen sahen, wie wir sie in Bezug auf seinen religiösen Sinn in der späteren Religionsphilosophie beobachten werden. In den Aether der Idee aufgestiegen, in die Form des Verstandes sich übersetzend, verliert der eine wie der andere Sinn seine natürliche Wahrheit, gleichwie künstlich aufbewahrte Organismen ihre ursrüngliche Farbe verlieren. Wir werden sehen, daß die Hegel'sche Religionsphilosophie den Charakter der Religion einbüßt; wir haben gesehen, wie seine Staatslehre einen praktisch unmöglichen Staat construirte. Der Geschichte ergeht es nicht besser. Das ist nicht mehr Geschichte, das sind disjecta membra der Geschichte. Es wird nicht dargestellt, wie der Weltgeist sich wirklich entwickelt hat, sondern wie er sich entwickelt haben könnte und müßte, wenn er sich einigermaßen dem Schema der abstracten Bewußtseinslehre accomodirt hätte. Wüst werden die historischen Gestalten durcheinander geworfen. Die Auswahl ist eine absolut willkürliche. Wie dem Verfasser eine historische Gestalt entweder besonders geläufig oder aus frischer Lectüre besonders gegenwärtig war, so wird sie ergriffen und zum Symbol einer angeblich nothwendigen und unausbleiblichen Bewußtseinsstufe gestempelt. Und doch, wenn der Geist der französischen Revolution zu dieser Würde erhoben wird, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum etwa jener characteristische Geist des Puritanismus in seinem Kampfe gegen Karl I. nicht gleicher Berücksichtigung werth erschien. Wenn der Uebergang der alten in die mittelalterliche Zeit zu typischer Bedeutenheit erhoben wird — warum nicht ebenso jene merkwürdige Uebergangsepoche, die durch die Namen des Macchiavelli, des Tasso, des Benvenuto, des Cardanus, Telesius u. s. w. bezeichnet ist?

Und wie die Auswahl, so die Ordnung. Eine mährchenhafte Gestalt, wahrlich, jene Statue in dem Göthe'schen Mährchen, welche in einen rohen Klumpen zusammensinkt, sobald ihr von

der Schlange die Adern ausgeleckt sind. Aber dieser mährchenhaften Statue gleicht nur allzusehr die Historie, welche durch den Schematismus der philosophischen Construction des chronologischen Halts beraubt ist. Die Geschichte der Phänomenologie ist eine von dem Gesetz der Chronologie emancipirte Geschichte. Das eine Mal wird die Zeitfolge der Weltgeschichte zum Faden, an welchem sich die Dialektik von einer psychologischen Gestalt zur andern fortschleicht, wie z. B. wenn auf das Reich der Bildung und der Aufklärung das Reich der absoluten Freiheit und des Schreckens, das will sagen: auf die Culturzustände Frankreichs unter Ludwig XIV. und XV. die französische Revolution folgt. Aber ein andermal wieder ist das Motiv des dialektischen Fortschritts ein rein psychologisches oder logisches, und weit auseinander liegende historische Bildungen rücken, dieser Ordnung gehorchend, zusammen, zusammengehörige, sich zeitlich und geschichtlich bedingende, werden auseinandergerissen. Man findet sich gleichmäßig verirt, wenn man den einen und wenn man den andern Faden festzuhalten den Versuch macht.

Um Alles zu sagen: die Phänomenologie ist eine *durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte*. Das Absolute nicht beweisen ist der Standpunkt der naiven: es durch eine Confusion beweisen wollen, ist der Standpunkt der reflectirten und daher verschämten und versteckten Romantik. Auch hier wird das Fest des absoluten Wissens gefeiert. Diese Feier würdig zu begehen, wird ein romantischer Maskenzug aufgeführt. In langer Reihe erscheinen vor dem Throne des Absoluten historische Figuren, zu psychologischen Geistern verkleidet und wiederum psychologische Potenzen unter der Maske historischer Gestalten. Wie das absolute Wissen selbst nichts Anderes ist, als denkende Betrachtung der Dinge, aber übertüncht und getränkt mit ästhetischer Auffassung derselben, eine romantisch-phantastische Confusion dessen, was Sache des Dichters und dessen, was Sache des Philosophen ist: so besteht auch der phänomenologische Weg zu diesem Wissen in der durchgehaltenen Umdichtung abstracter Potenzen in concrete historische, vielmehr

aber in dem beständigen Durchschießen und Versitzen des Einen mit dem Andern. Wie das absolute Wissen im reinen Begriff die Totalität der Wirklichkeit in sich tragen soll, so tendiren die abstracten phänomenologischen Gestalten, ihr Schattendasein zu plastischer Erscheinung zu steigern. Zu diesem Bestreben ist hin und wieder unserm Philosophen das Außerordentliche gelungen: aber im Ganzen bringt es die mit der Dichtung wetteifernde Abstraction gerade wie die gedankenhafte Dichtung auf's Höchste zu kalter Symbolik. Es ist in die Phänomenologie soviel hineingeheimnißt, wie in den zweiten Theil des Faust. Begreiflich — um dies im Vorübergehen zu bemerken — daß diese zwitterhafte Natur des Werks auch im Stil der Phänomenologie zum Vorschein kömmt. Ihre Darstellung, es ist wahr, bietet nicht mehr ein so barockes Gemisch von abstrusen logischen und von überkühnen poetischen Formen wie die Logik und vor Allem die Naturphilosophie vom Jahre 1800. Das Werk ist sichtlich mit stilistischem Bemühen geschrieben. Aber wie weit doch steht diese Diction von jenem edlen Gleichmaaß der sinnlichen und der Gedankenform ab, in welchem sich eine wahrhafte Ausgeglichenheit des ästhetischen und des reflectirenden Geistes verkündigen müßte! Die Sprache des Begriffs wird dadurch nur schwerfälliger, daß Hegel sie zugleich tragbar für die Last der Anschauung machen will. Das ist nicht ein freier und natürlicher Bund: es ist eine gewaltsam zusammengeschüttelte Mischung von Beidem. Das grandiose Beginnen, auf den Grund der Abstraction lebendige Gestalten zu sticken, scheitert; überall überwältigt der Formalismus die Form; überall verräth sich — sei es das Unvermögen unseres Systematikers, sei es die innere Unmöglichkeit, das Schöne zu Verstande zu bringen, das Verständige schön zu machen.

Es sei indeß damit, und es sei weiter mit jenem Durch- und Uebereinander eines historischen und eines transscendentalen Beweisganges, wie es wolle. Abstrahiren wir einen Augenblick völlig von der dadurch herbeigeführten Verwirrung. Nehmen wir an, daß die Historie blos zur Veranschaulichung und Verdeutlichung der abstracten Entwickelungsgeschichte des Bewußtseins eingeflochten sei. Es gilt einen Versuch, uns durch die Letztere

allein von der Absolutheit des absoluten Wissens überzeugen zu lassen. Sehen wir nach, von welcher Beschaffenheit diese und was in dieser das eigentlich beweisende Moment ist!

Leicht orientiren wir uns darüber durch unsere Einsicht in den Zusammenhang der Phänomenologie mit den schon früher, wenn auch nur rhapsodisch, aufgetretenen Beweisversuchen. Der Weg, den wir hier durch die Weltgeschichte geführt werden, ist nur eine Vervollständigung der Ansätze zu einer historischen Construction des absoluten Wissens, die uns zerstreut in Hegel's früheren Abhandlungen begegneten. Die Hauptstadien dieses Weges, aller Biegungen und Krümmungen, alles Verweilens an einzelnen Punkten, alles Vorgreifens und wieder Zurückgreifens ungeachtet, sind im Wesentlichen die schon dort verzeichneten. Auf die geistige Unfreiheit der orientalischen Völker folgt auch in der Phänomenologie die Harmonie des griechischen Lebens; aus dem Zerfall der schönen griechischen Welt entspringt die höhere, aber in der Form der Innerlichkeit und des Subjectivismus befangene christliche Weltanschauung; sie spitzt sich in der protestantischen Welt und in der Bildung der Aufklärung zur höchsten Einseitigkeit zu: es ist die Mission der Gegenwart, diese Einseitigkeit zu corrigiren, und im absoluten Wissen den Realismus des sittlichen und ästhetischen Geistes der Griechen mit dem Idealismus der absoluten Religion des Christenthums zu verschmelzen. Ganz ebenso zweitens. Auch die Darstellung, die uns hier von der inneren und allgemeinen Geschichte des an sich betrachteten Bewußtseins gegeben wird, ist in ihren Grundzügen nur eine Wiederholung der in der „Differenz“ und im „Kritischen Journal“ versuchten Auseinandersetzung mit den Standpunkten der Zeitphilosophie. Diese Auseinandersetzung ist vervollständigt. Sie ist auch auf Standpunkte ausgedehnt, die dort noch nicht zur Sprache gekommen waren. Sie ist auf einen zusammenhängenden Faden aufgereiht, in den Rahmen einer stätig fortschreitenden Entwickelungsgeschichte gebracht. Und was war doch der springende Punkt in der Kritik des modernen Skepticismus, in der Kritik der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, der Philosophie der Aufklärung, der Systeme Kant's, Jacobi's und Fichte's? Es war in abstracto der Nach-

weis, daß alle diese Denkweisen nicht vom Standpunkte des Absoluten ausgingen. Es war in concreto die Ausführung, daß das Vernünftige und das Wirkliche, die Idee und die Erscheinung, das Subjective und Objective nicht zur Deckung gelangten, daß die Welt nicht idealisirt, die Idee nicht realisirt werde, daß es überall nur zum Sollen und zum unendlichen Progreß komme, daß die Wirklichkeit, die natürliche wie die sittliche, zu etwas Unschönem und Unlebendigem entstellt werde. Wohl! Es ist unter dem Titel einer Prüfung der Realität des Erkennens, einer Entwickelungsgeschichte des Bewußtseins, genau dieselbe Kritik, die uns als Beweis für das absolute Wissen in der Phänomenologie geboten wird. Auch sie hat das zu beweisende absolute Wissen zu ihrer Voraussetzung. Auch sie hat zu ihrem Maaßstabe die Deckung des Subjectiven und Objectiven, auch sie orientirt sich über den Werth der einzelnen Bewußtseinsstufen an dem Charakter des Schönen und des Lebendigen.

Alles Wissen, so leitet Hegel die Ausführungen der Phänomenologie ein, ist Bezogenheit eines von dem Bewußtsein unterschiedenen Etwas auf eben dies unterscheidende Bewußtsein, ist Verhältniß zwischen einem Ansichsein und einem Fürunssein, zwischen Gegenstand und Begriff. Die Werthprüfung des Wissens in seinen verschiedenen Formen besteht ihm demnach in der Untersuchung, ob und in wieweit auf jeder Stufe das Ansichsein des Gewußten seinem Fürunssein, der Gegenstand dem Begriffe, entspricht. Entspricht sich Beides bei der angestellten Vergleichung nicht, so müssen Beide in ein neues Verhältniß rücken: das Bewußtsein macht die Erfahrung, daß es sich ändern, sich zu einer höheren Stufe erheben müsse. Die ganze Phänomenologie besteht in der sich immer wiederholenden Correctur jenes Verhältnisses, bis es endlich zur völligen Identität von Begriff und Gegenstand im absoluten Wissen kömmt. Die beiden Seiten des Verhältnisses, mit anderen Worten, werden so lange hin und her und gegeneinander gerückt, bis sie sich endlich decken.

Offenbar ein sinniges und geistreiches Verfahren, ein Verfahren jedoch, welches ebenso offenbar das zu Beweisende von vornherein voraussetzt. Es schließt die Möglichkeit, daß sich das

Erkenen gegen das Object, und umgekehrt, incommensurabel verhalten könne, daß nur durch das Aufgebot anderer Gemüthskräfte Subject und Object zur Deckung gebracht werden dürften, von Anfang an aus. Es beruht ganz und gar auf der Voraussetzung, daß es schließlich unter allen Umständen zur identischen Beziehung von Idee und Wirklichkeit kommen müsse, und zwar, wohlgemerkt! nicht etwa in der Form der Kunst oder der Religion, sondern in der Form eines alle Wirklichkeit in seinem Schooße tragenden Wissens. So ist unmittelbar das Ziel, es ist ebendamit der Umstand bedingt, daß die Darstellung mit überwiegendem Wohlgefallen bei Erscheinungen wie das Staats- und Kunstleben der Griechen und wiederum bei der allgemeinen Erscheinung von Kunst und Religion verweilt. Denn weshalb? Eben diese Erscheinungen sind die Basis und der reale Hintergrund für die Fiction eines Wissens, welches als Wissen dasselbe leisten und denselben Charakter haben soll, wie das concrete sittliche und staatliche Leben der Griechen, wie die ästhetische Stimmung des Künstlers und wie die Andacht des Frommen.

Bedingt aber nicht minder ist durch jene Voraussetzung der Anfang. Es ist die Totalität der Wirklichkeit, welche dem Bewußtsein identisch werden, den Raum desselben ohne Ausfall und ohne Ueberschuß füllen soll. Der Stoff der Wirklichkeit demnach muß von Anfang an mitgeführt werden. Die Hegel'sche Geschichte des Bewußtseins kann nicht wie die Fichte'sche ihren Ausgang von dem Mittelpunkt des seiner selbst schlechthin gewissen Geistes, von dem Gewissen des Denkens nehmen. Ihr Gewissen ist ein ästhetisch-religiöses, ihre Norm und ihr Compaß ist die Eingenommenheit für die Form des hellenischen Geistes, für das Schema lebendiger Identität von Natur und Geist, von Wirklichkeit und Idee. Sie geht also aus von dem natürlichen Bewußtsein mit dem concreten Inhalt des sinnlich Existirenden.

Es ist aber zweitens die verallgemeinernde Thätigkeit des Erkennens, für welche die Totalität des Seienden durchsichtig werden soll. Der Stoff der Wirklichkeit daher muß ebenso von Anfang an mitgeführt, wie von Anfang an seiner Wirk-

lichkeit entkleidet werden. Der letzte Schritt der Phänomenologie ist mit einer kleinen Modification derselbe, wie derjenige, welchen Schelling am Schluß seines „Systems des transscendentalen Idealismus“ zu den Anfangsparagraphen der „Darstellung meines Systems“ that, — die Verwandlung des concreten Prozesses des künstlerischen und religiösen Thuns in den abstracten eines Denkens, welches diesem Thun analog sein soll. Dieser letzte Schritt bedingt die Beschaffenheit des ersten. Der erste Schritt der Phänomenologie besteht in der ebenso jähen Verwandlung des sinnlichen Wissens in das „Meinen von Allgemeinem“, in der nur sophistisch bemäntelten Verkehrung der Dinge, welche die Sinne auffassen, in den Schatten dieser Dinge, in das neckende, im Hauch der Rede zerfließende Gespenst eines „Hier“ und „Jetzt“.[1]

So ist durch das Ziel der Anfang, durch den letzten Schritt der erste vorausbestimmt. Es ist durch die Tendenz des Ganzen endlich die Mitte und der Verlauf bestimmt. Auch dieser Verlauf besteht in nichts Anderem, als in der, zu einem langen Stufengang auseinandergelegten und dadurch allmälig scheinenden Verklärung der sinnlichen Gewißheit zu sinnlich-geistiger, d. h. zu einem Wissen, das seinem Wesen nach mit Anschauung gesättigt sei, zu einem Wissen, wie es sich Kant nur in einem problematischen intellectus archetypus vorstellen mochte. Die Phänomenologie geht — um aus der Fichte'schen Auffassung ein Licht auf diesen Verlauf zu werfen —, sie geht aus von dem Standpunkte, auf dem uns die Welt als eine gegebene erscheint, geht auf der Mitte ihres Weges durch den Standpunkt der Fichte'schen Transscendentalphilosophie, durch denjenigen Standpunkt hindurch, auf dem die Welt als eine von uns gemachte erscheint, und endet mit dem Standpunkte, auf welchem die Welt uns so als gegeben erscheint, wie sie gemacht ist. Den letzteren Standpunkt bezeichnet Fichte als den ästhetischen: die Phänomenologie macht einen Weg, welcher vom Hause aus, gleich durch den Anfang und den ersten Schritt darauf angelegt ist, diesen ästhetischen Standpunkt zu dem wahrhaft philosophischen zu erheben. Ihr Verlauf ist ebendeshalb eine Contrafactur des

Verfahrens des Künstlers. Auch der Künstler — so wenigstens war die Weise der Griechen, die das Höchste in der Kunst leisteten — geht von dem treuen Auffassen des Sinnlichen aus. Dieser Blick auf die Außenwelt jedoch vertieft sich; er sieht den Dingen bis auf den Grund; er bringt vor bis zu ihrem Begriff, so daß er die Erscheinung nur aus ihrem Kern und Wesen versteht. Aus diesem Begriff heraus reconstruirt er endlich die Erscheinung, und das Resultat ist, daß sich Beides nun auch in der künstlerischen Darstellung deckt und durchbringt. Wesentlich nach diesem Schema bestimmt sich Anfang, Mitte und Ende auch der Phänomenologie. Wenn Schelling mittelst eines einfachen Sprunges aus dem transscendentalen Idealismus in den speculativen Idealismus, aus der Behauptung der Absolutheit der Kunst zu der Behauptung der Absolutheit der s. g. intellectuellen Anschauung hinübergelangte, so sucht die Phänomenologie diese Gewaltsamkeit dadurch zu vertuschen, daß sie den Leser vor dem Erwachen des intellectuellen Gewissens auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins aufnimmt, um den concreten Inhalt desselben, trotz aller Verflüchtigung desselben, bis zuletzt und noch am Schlusse, im Widerschein der speculativen Betrachtung, zur Verfügung zu haben.

Einen Beweis mithin — denn auf der Fährte nach den etwanigen Beweismotiven in der phänomenologischen Kritik des Bewußtseins befanden wir uns ja so eben — einen wirklichen Beweis für die absolute Berechtigung des absoluten Wissens, einen Beweis, der sich nicht unmittelbar als Voraussetzung erwiese, sind wir schlechterdings nicht im Stande zu entdecken. Allein wir haben, statt dessen und unversehens, ein neues Element der Composition unsres Werkes entdeckt. Wenn es durch die Sache selbst motivirt war, von der „sinnlichen Gewißheit" den Ausgang zu nehmen, wenn es durch die Beschaffenheit des Zieles gefordert war, das abstracte Gegenüber von Denken und Sein in die Mitte des Weges zu verlegen, so empfahl sich eben dieser Ausgang und eben dieser Fortschritt gleichermaßen durch die pädagogische Tendenz des Buches. Indem die Phänomenologie eine Prüfung der Realität des Erkennens sein sollte, sollte sie

ja zugleich eine *Erziehung* des *ungebildeten* Bewußtseins *zum philosophischen*; indem sie Transscendentalphilosophie ist, sollte sie zugleich eine *praktische Einleitung* in die Philosophie sein. Wie in einem künstlichen Maschinenwerk Ein Rad, Eine Feder durch ihre Bewegung zugleich mehreren Zwecken dient, so dient hier das durch den Charakter des absoluten Wissens geforderte Anknüpfen an das natürliche Bewußtsein und das Zurückgehen hinter den Standpunkt der Fichte'schen Wissenschaftslehre unmittelbar zugleich der didaktischen Absicht und dem Bedürfniß der Accommodation an das noch ungeschulte Bewußtsein der Individuen. Wir überzeugten uns zuerst von der seltsamen Verfitzung der psychologischen Entwickelung der Phänomenologie mit der *historischen* Construction des absoluten Wissens. Bei der Prüfung der Beweiskräftigkeit dieses Weges stoßen wir nebenher auf die Wahrnehmung, wie mit jener psychologisch-historischen Entwickelung eng verschlungen das *didaktisch-pädagogische* Motiv-Hand in Hand geht.

Die Frage jedoch nach dem Beweis des absoluten Wissens führt uns noch auf eine ganz andere Entdeckung. Wenn nämlich unser Verfasser allerdings in der Phänomenologie dem Individuum „eine Leiter zum Absoluten" hinzureichen bedacht war, wenn er diese Leiter mit ihrem untern Ende bis auf den Grund und Boden hinabreichen ließ, den das Individuum für gewöhnlich unter seinen Füßen fühlt, wenn er, Geschichte und Transscendentalphilosophie verbindend, die Sprossen der Leiter gleichsam aus doppeltem Holze doppelt tragbar machte: — war es darum nun auch wirklich seine Meinung, daß hierin, in eben dieser Bequemlichkeit und in eben dieser Tüchtigkeit die Garantie liege, daß die Leiter zum Standpunkt der Wahrheit führe? Konnte er mehr damit beabsichtigen, als nur dem Individuum das vorläufige Vertrauen auf den dargebotenen Beweisapparat einzuflößen? Wie? Hatte er nicht oft genug ausgesprochen, daß es, objectiv genommen, nur Eine Begründung des Absoluten gebe, nur die nämlich, die in der organischen Entfaltung desselben d. h. in der Ausführung der Wissenschaft, in der *Darstellung des Systems* enthalten sei? War nicht dies, vielmehr aber *mußte* dies nicht

seine eigentliche Ansicht sein? Die Sache selbst, offenbar, der Begriff des Absoluten und der absoluten Erkenntniß ließ keine andre zu. Es giebt ja keine, weder geistige noch sinnliche Wirklichkeit, außer dem absoluten Weltwesen. Alles, was ist, ist das Absolute: auch darstellen also läßt sich immer nur die Eine, harmonische, lebendige Totalität, immer nur „der Geist" in seiner aus sich heraustretenden und in sich zurückkehrenden Selbstentfaltung. Und desgleichen. Es giebt ja keine wahrhafte Erkenntniß, außer vom Standpunkte des absoluten Wissens. Es giebt ja keine Philosophie *vor* der Philosophie. Alles philosophische Beweisen, wenn es wirklich beweisend sein soll, muß im Elemente des absoluten Wissens vor sich gehn.

Hegel somit stand vor einem neuen — vor dem letzten Problem, welches er durch die Composition der Phänomenologie zu lösen hatte. Er hatte den transscendentalen mit dem historischen, beide mit dem pädagogischen Beweisgang verschlungen. Es lag ihm das Schwierigere ob, *das Beweisen des absoluten Standpunkts mit dem Nichtbeweisen zu verbinden.* Es handelte sich darum, nur erst zu diesem Standpunkte hinzuleiten, und doch zugleich diese Bewegung in keinem anderen Elemente als in dem des absoluten Wissens vor sich gehen zu lassen. Es handelte sich darum, eine Vorhalle vor dem Tempel der Wahrheit zu erbauen und diese Vorhalle doch zugleich selbst zu einem Theile dieses Tempels zu machen. Was sage ich? Zu einem Theile nur? Der Beweis des Absoluten konnte ja vollständig nur sein durch die *vollendete* Entfaltung des Absoluten, das will sagen, durch das *ganze* System. Die Aufgabe war die: zugleich auf das System nur *vorzubereiten*, zugleich diese Vorbereitung zu einem *Theil des Systems selbst*, zugleich endlich diesen Theil zum *ganzen Systeme* zu machen.

Ein ganz neues Licht, wie gesagt, fällt damit auf den Bau des wunderbar künstlichen Werks. Wir befinden uns ganz im Aether des absoluten Erkennens: das einzige Thema, mit dem wir es zu thun haben, ist das allgemeine Wesen der Welt. Die fragmentarische Culturgeschichte, die sich durch die Phänomenologie hindurchzieht, verwandelt sich in die Darstellung der Formen,

in denen der absolute Geist in der Zeit seinen eigenen Inhalt herausgestaltete. Die Prüfung der Realität des Erkennens oder die transscendentale Geschichte des Bewußtseins zeigt sich, die Darstellung des Weges zu sein, den der absolute Geist selbst in der Spiegelung des menschlichen Bewußtseins durchmacht. Das pädagogische Aufsteigen von dem Standpunkt der sinnlichen durch die abstract geistige bis zur sinnlich-geistigen Gewißheit ist in Wahrheit die Darstellung, wie die absolute Substanz, ihrer eignen sinnlich-geistigen Natur gemäß, den Prozeß ihrer selbst durchmacht, „ihr eignes Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt". Nur ein einseitiger Gesichtspunkt war es, von dem aus dies phänomenologische Allerlei uns wie eine seltsam verschobene und verrenkte Welt- und Culturgeschichte; nur ein andrer ebenso einseitiger Gesichtspunkt, von dem aus es uns als eine neue kritische Theorie des Erkennens oder endlich als eine praktische Propädeutik zur Philosophie erschien. Was Wunder, wenn es uns weder das Eine noch das Andre rein und richtig zu sein schien. Wir halfen uns mit der Betrachtung, daß es eben das Alles, ein Durch- und Nebeneinander, ein sinniges und künstliches Gewebe sich kreuzender Fäden sei. Das eigentliche Muster des schillernden, und, je nachdem wir es wandten, changirenden Zeuges entdecken wir nun erst. Nun erst sind wir auf den Punkt getreten, von welchem aus wir mit Einem Blick das Ganze nach allen Richtungen gleichzeitig übersehen können. Wir stehen nicht vor, sondern im System. Das Werden oder Erscheinen der Wissenschaft ist selbst schon Wissenschaft. Was wir sehen, ist das Eine Absolute, aber in mehrfacher gleichzeitiger Spiegelung. Es spiegelt sich dasselbe im Strome der Zeit — nur daß dieser Strom hin und wieder Krümmungen macht, die ihn auf ganzen weiten Strecken seines Laufes unserem Blick entziehen. Es spiegelt sich in dem — nicht sehr ebenen und hellen Spiegel der Unreife und des Bedürfnisses des zur Philosophie zu erziehenden Individuums. Es spiegelt sich am meisten und am klarsten in dem Spiegel des menschlichen Bewußtseins.

Und dieser letztere Umstand sofort führt uns einen Schritt weiter. Gegen den Spiegel des menschlichen Bewußtseins zumeist

ist nach der Anlage und Grundtendenz der Phänomenologie die Gestalt des Absoluten und seiner Selbstbewegung zugekehrt; nur das hier erscheinende Bild dieser Gestalt ist es eigentlich, was uns auch aus dem Spiegel des individuellen und des geschichtlichen Bewußtseins zurückgeworfen wird; nur durch das Medium des allgemeinen Bewußtseins sehen wir, wie sich auch in jenen das Absolute reflectirt. So ist es nach der Anlage der Phänomenologie, und so ist die Anlage der Phänomenologie, weil so die Natur des Absoluten ist. Dieses nämlich, wie wir es bereits kennen, ist Geist; es ist Substanz-Subject; es legt seine Schönheit und Lebendigkeit überhaupt nur nach dem Schema, es legt sie am vollendetsten geradezu in der Form des allgemeinen menschlichen Bewußtseins auseinander. Ganz wie Abbild und Urbild wird sich daher die Erscheinung des Absoluten im Bewußtsein mit dem Wesen des Absoluten selbst decken. Die Spiegelung des Absoluten im Bewußtsein wird vielmehr die vollständige Selbstoffenbarung des Absoluten sein. Reflectiren wir darauf, daß wir hier den Inhalt des Absoluten durchweg so zu sehen bekommen, wie derselbe für das Bewußtsein ist — nur nach der Seite, wie Hegel sich ausdrückt, seines „unmittelbaren Daseins" —, so kann die Phänomenologie nur als Erster Theil des Systems bezeichnet werden: und so bezeichnete sie bei ihrem ersten Erscheinen der Titel des Buches. Reflectiren wir dagegen darauf — und diese Reflexion ist durch die Natur der Sache gefordert —, daß gerade in dieser und nur in dieser Daseinsweise das Absolute in seiner eigensten Wirklichkeit und Wesenheit zur Anschauung kommen muß, so erscheint die Phänomenologie zugleich als alle Theile des Systems. Indem sie das Absolute in der Spiegelung des Bewußtseins darstellt, ist sie genöthigt, es in der That in seiner ganzen Tiefe und Breite, in seiner ganzen Lebendigkeit und Fülle, oder „nach seiner ganzen Organisation" darzustellen. Indem sie, anders gefaßt, die Stufen der Erscheinung des Absoluten im Bewußtsein darstellt, muß sie dies Bewußtsein in seiner ganzen concreten Erfüllung, in seiner ganzen Verschlungenheit mit dem Inhalt des Bewußtseins, muß sie „die vollständige Weltlichkeit des Be-

wußtseins in ihrer Nothwendigkeit" darstellen. Die Erfahrung, wie es Hegel auch ausdrückt, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nicht weniger in sich begreifen, als „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes". Der Erste Theil des Systems mithin ist zugleich das ganze System. Wenn Hegel nicht, wie Fichte in seiner Wissenschaftslehre, an den concreten Gestalten des Bewußtseins zugleich die Gestalten oder Gesetze des Denkens, d. h. die Kategorien der Logik entwickelte: — der Sache nach stand dem nichts entgegen. Hatte doch, umgekehrt, der Frankfurter Entwurf der Logik die reine Entwickelung der Kategorien fortwährend durch die Rücksicht getrübt und unterbrochen, wie dieselben für das logische Bewußtsein erschienen. Die Naturphilosophie auszuscheiden, oder sie doch höchstens zu streifen, gab es einen bestimmteren Grund. Denn das Bewußtsein in seiner reflexiven Thätigkeit giebt zwar das allgemeine Schema: die unmittelbare Form dagegen giebt es nur für die Geistesphilosophie im weiteren Sinne des Wortes, d. h. für den entweder noch bei sich, in seiner reinen Idee verweilenden oder als Geist zu sich selbst zurückgekehrten absoluten Geist her. Wenn Hegel nicht, wie Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus, die Gestalten des Bewußtseins bis zu der Tiefe hinabverfolgte, wo sie als Gestalten der Natur erscheinen, so war dies insofern wenigstens möglich, weil diese Tiefe des Bewußtseins zugleich seine Kehrseite oder, nach Hegel'schem Ausdruck, das „Andre des Geistes" sein soll. Nur um so mehr und um so nothwendiger coincidirt nun aber in der That die gesammte Geistesphilosophie Hegel's mit demjenigen, was uns in der Phänomenologie als Philosophie des sich zum Geiste durcharbeitenden Bewußtseins geboten wird. Es findet sich hier wieder — wenn wir zurückblicken — was in der ursprünglichen Form des Systems auf die „Metaphysik" und auf das „System der Sittlichkeit" vertheilt war. Hier bereits finden sich — wenn wir nach vorwärts blicken — die Grundzüge der späteren Philosophie des „subjectiven Geistes" oder der Psychologie, hier bereits die Grundzüge der nachmaligen Ethik oder der Philosophie des „objectiven Geistes", hier bereits die Grundzüge,

und nicht die Grundzüge blos, der Aesthetik und der Religionsphilosophie, der Philosophie des „absoluten Geistes“. Die Phänomenologie ist nach der Frankfurter Systemskizze und der in Jena zu dieser hinzugefügten Construction der Sittlichkeit, die zweite Gesammtdarstellung der Hegel'schen Philosophie. Sie ist wesentlich das ganze System, und zwar in schon weniger embryonischer Gestalt als jene erste es war. Die spätere Ausführung des Systems in seiner gegliederten Totalität ist nur eine Auseinanderfaltung und Vervollständigung des in der Phänomenologie Enthaltenen.

Unsere Einsicht in die Composition der Phänomenologie ist hiermit vollständig. Wenn wir aber nunmehr aus dem Sinne, in welchem dieselbe concipirt war, und aus der Bewunderung der künstlerischen Weisheit heraustreten, womit so viele Fäden zugleich verwirrt und zugleich geordnet waren, so kann es nicht fehlen, daß auch unsre Ernüchterung vollständig sei. Jede Täuschung, als ob dieser Beweisversuch für das Absolute ein wirklicher Beweis wäre, muß schwinden. Wir meinten wohl, auf unsre eigne Hand und Gefahr die Erfahrung von den Stufen und dem Inhalt unsres Bewußtseins zu machen: die Wahrheit ist, indem wir uns selbst zu bewegen glaubten, fuhren wir bereits in dem Nachen des Absoluten. Diese ganze phänomenologische Genesis des absoluten Wissens war nichts Anderes, als Gegenwart des Absoluten, welches sich vor uns selbst, in der ihm nach seiner Geistesnatur eignen methodischen Weise entfaltete, Selbstentwickelung des Absoluten, wie sich dasselbe im Bewußtsein und in der Geschichte spiegelt. Von dieser Spiegelung bekam der Fortschritt der Phänomenologie die psychologische und die historische Farbe; aber das höhere und eigentliche Gesetz des Fortschritts ergab sich aus der allgemeinen Natur des Absoluten, zugleich Substanz und zugleich Subject zu sein. Nach diesem Gesetz daher, nach der logischen Methode, wie wir sie früher bereits kennen gelernt haben, nach dem Gesetz des reflexiven Geistesprozesses, nach dem dreigliedrigen Schema des An-sich, Für-sich und An-und-für-sich windet sich in der Phänomenologie der bunteste Inhalt ab, und der psychologische sowohl wie der

historische Zusammenhang wird nur zum Anhalt und zur Stütze für diesen methodischen Formalismus. Das heißt, um es kurz zu sagen, wir sind in diesem angeblichen oder vermeintlichen Beweise für das absolute Wissen nur die Düpirten dieses absoluten Wissens und seiner absoluten Methode. Das Ich, ohne dessen freie Selbstgewißheit es keine Wahrheit und keine Ueberzeugung giebt, ist gleich am Anfange der Phänomenologie, wo es erst am Schlusse derselben sein soll, ist nicht bei sich, sondern bei jenem Absoluten. In das Absolute, d. h. in die ästhetisch zusammengeschaute Totalität alles Seins ist unser Selbst hinübergedichtet: — entselbstet, aller kritischen Freiheit beraubt, schauen wir der illusorischen Selbstkritik jenes Wesens nur zu. Der Beweis, den die Hegel'sche Philosophie in der Phänomenologie für ihre Wahrheit führt, ist ein Zirkelbeweis, wenn es je einen gab. Mit dem ersten Schritt über die Schwelle der Phänomenologie schließt sich der Zauberkreis dieses Systems. Gleich hier ergreift uns das Absolute, um uns nie wieder loszulassen, um unser intellectuelles Gewissen für immer einzuschläfern. Bereits am Schlusse der Phänomenologie befinden wir uns in einer völlig verzauberten Welt. Das Individuum, das noch vor Kurzem an dem freien Gegenüber seines Bewußtseins und seines Gewissens gegen die Dinge seine Lust und seine Arbeit fand, hat soviel Staffeln seiner Bildung nur erklommen, um sich von einer wunderbaren Verklärung umstrahlt zu erblicken. Der Geist hat als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreicht, er ist begreifendes, alle Wirklichkeit als seine eigene Wahrheit erkennendes Wissen, und er ist dies, weil und indem der Weltgeist in der Geschichte sich vollendet hat. Das absolute Wissen hat keine höhere Bewußtseinsform über sich, sondern alle liegen als überwundene unter ihm. Ebenso die historische Gegenwart. Sie hat nicht eigentlich eine Zukunft vor sich, sondern nur eine Vergangenheit hinter sich. Die Geschichte ist nicht mehr ein Weiterstreben der Menschheit, nicht mehr die Arbeit zum Lichte höherer Freiheit, sondern ein im Wechsel ewig gleiches Spiel der Freiheit mit ihrem eigenen Wesen. Im Besitz des denkbar höchsten Princips des Erkennens sind die Sterblichen an Einsicht gleich den Göttern: auch ihre sittliche Praxis

ist ebendeshalb nur eine schöne Entfaltung ihres Daseins, ein Leben wie der Götter, eine künstlerische Ausbreitung im Elemente der höchsten Befriedigung und Versöhntheit.

So war das Beginnen der deutschen Philosophie, so beschaffen war die Welt, in welche die phantasirende Abstraction im Anlehnen an unsre classische Poesie zu einer Zeit sich einspann, wo ein fremder Eroberer die Macht des größten deutschen Staates gebrochen hatte, wo er eben im Begriff stand, die zweite deutsche Macht in den Staub zu werfen und wo sich die niederträchtige und habgierige Feigheit der westlichen deutschen Fürsten ihm als Protector in die Arme geworfen hatte. In demselben Augenblicke — ich appellire jetzt nicht blos an Ihren Verstand, sondern an Ihren gesunden Sinn und Ihr Gefühl — in demselben Augenblicke, wo die höchste Wissenschaft den ganzen Rest der Weltgeschichte für ein heiteres Spiel des „sich in Geistesgestalt wissenden Geistes" erklärte, in demselben Augenblicke zerstampften französische Hufe den freien Boden unsres Vaterlandes, und, gefolgt von dem Contingente deutscher Länder, stand Napoleon vor den Thoren Jena's. Mit pathetischer Bewunderung ist gesagt worden, daß Hegel die „Phänomenologie des Geistes" unter dem Kanonendonner der Schlacht von Jena vollendet habe. Und es ist wahr, eben in diesen verhängnißvollen Octobertagen sandte er die letzten Bogen seiner Arbeit an seinen Verleger nach Bamberg. Was ist dem Schauspieler Hecuba? Was lag daran, daß die Monarchie Friedrich's des Großen niedergestreckt wurde, und daß die „gemüthlose Tyrannei des Auslandes" sich in unseren deutschen Gauen befestigte, wenn es nur der Welt nicht verhalten blieb, daß die „Substanz zugleich Subject" sei, und daß, aus dem absoluten Wissen neugeboren, der Geist in seinem eigenen reinen Aether sich zu vollendeter Gestaltung bereite? Die Briefe an Niethammer, mit denen Hegel seine Manuscriptsendungen begleitete, drückten — um die Worte seines Biographen zu brauchen [1] — seine „grenzenlose Besorgniß" über den möglichen Untergang seiner mühsamen Arbeit aus. Einer dieser Briefe trägt das Datum des Tages vor der Entscheidungsschlacht. Es war der Tag, an welchem der

Usurpator in den Mauern von Jena eingetroffen war. Er hatte ihn gesehen, den Mann, welcher seinem Vaterlande dasselbe Schicksal brachte wie Philipp von Makedonien den Griechen. Ich habe, schrieb Hegel, den Kaiser, „diese Weltseele", gesehen. „Es ist in der That eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier, auf Einen Punkt concentrirt, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht. Den Preußen war freilich kein besseres Prognostikon zu stellen — aber von Donnerstag bis Montag sind solche Fortschritte nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern." Und er bewunderte nicht blos den Einen Mann, sondern die ganze Nation. In der Geschichte des Tages sah er, wie er ein Vierteljahr später schreibt[2], den überzeugenden Beweis davon, „daß Bildung über Rohheit und der Geist über geistlosen Verstand und Klügelei den Sieg davonträgt". „Wie ich schon früher that", so fügte er jenen Aeußerungen in dem Briefe an Niethammer hinzu, „so wünschen nun Alle der französischen Armee Glück, was ihr bei dem ganz ungeheuren Unterschiede ihrer Anführer und des gemeinen Soldaten von ihren Feinden auch gar nicht fehlen kann. So wird unsere Gegend von diesem Schwall bald befreit werden".

Es ist gleich schmerzlich, diese scrupellos kalten Worte zu referiren, wie sie zu beurtheilen und zu erklären. Denn ohne Zweifel, es wäre im höchsten Grade unbillig, Hegel allein und persönlich für ihre Schmach verantwortlich zu machen. Als den Angehörigen eines kleinen und despotisch regierten deutschen Staates hatte er zwar lebhaft die Sehnsucht, aber niemals die Befriedigung empfunden, einem großen gemeinsamen Vaterlande anzugehören. Der Verfall des deutschen Reiches schrieb sich nicht erst von heute und gestern her, und die Deutschen hatten aufgehört, staatlich verbunden zu sein, ehe Napoleon's Hand die morschen Bande vollends in Stücken riß. Niemand hatte hierüber eine klarere Einsicht, Niemand hatte diese Zustände, Niemand auch die damit zusammenhängende „Verschlossenheit und Dumpfheit" der Deutschen und ihre „Trägheit gegen die Wirklichkeit" treffender charakterisirt als Hegel. Zu der Schrift über

die Verfassung Deutschlands finden sich in seinem Jenenser Wastebook[3] zahlreiche ergänzende Glossen. Allein seine Einsicht war eben Einsicht geblieben und seine Kritik stand mitten in dem Elemente, welches sie kritisirte. Die Bemerkungen, die er über den Charakter der Deutschen machte, wurden immer sarkastischer, seit er sich aus dem Schmerz über die Staatslosigkeit Deutschlands in sein „System der Sittlichkeit" geflüchtet hatte. Er spottete der Deutschen, wie Platon der Athener spottete. Er bewunderte den Corsen, wie Aristoteles den Makedonier bewunderte. Er theilte das Schicksal und die Thorheit einiger der Besten seiner eignen Zeitgenossen. Wo Hegel stand, ebenda stand auch Göthe. Abgedrängt von dem Boden gesunder nationaler und politischer Entwickelung hatte sich der deutsche Geist eine Heimath in der Welt der Ideen gesucht. In dieser Welt hatte er das Herrlichste und Glänzendste, ein Pantheon von Bildern und Gedanken, gegründet. Er schwelgte in der Phantasieversöhnung von Idealem und Realem. Wenn er hier dennoch etwas vermißte, so war es die Wahrheit der Wirklichkeit und der Macht. Etwas Mächtigeres aber als dieser neue Welteroberer war lange nicht unter den Menschen gesehen worden. So kam es, daß wir nicht vertheidigten, was uns nicht am Herzen lag, daß wir uns dagegen leicht mit der heroischen Größe versöhnten, die wir im Reiche unsrer Ideen unterbringen, die der Dichter sich als das personificirte Schicksal vorstellen, der Philosoph sich als die auf einem Pferde sitzende Weltseele construiren konnte.

Allein wie sehr diese Erklärung den Einzelnen entschuldigen mag, der mit der Mehrzahl der Nation fehlte: sie wird nur desto mehr zur Kritik einer Geistesform und einer Gedankenweise, die eine so verzaubernde Wirkung übte. Es lag eine tiefe Ironie darin, daß der „absolute Idealismus" sich in Bewunderung an einen Mann wegwerfen mußte, welcher Zeit seines Lebens die tiefste Verachtung gegen alle Ideologie bekannte. Es lag eine schwerere Ironie darin, daß gerade diese Philosophie mit so unterwerfungsbereiter und unpatriotischer Gesinnung gepaart sein mußte, — diese Philosophie, die ihr Staatsbild nach dem Muster jener edlen und freien Gemeinwesen entworfen hatte,

in denen der Einzelne sich in lebendigem Zusammenhange mit dem Ganzen fühlte, — gerade diese Philosophie, welche nach der Weise des alten Athen und Sparta den Staat auf den Grund des Nationalgefühls gestellt wissen wollte, und welche so schön von der „Schwäche der Sittlichkeit“ zu reden verstand, die mit der formellen Cultur Hand in Hand gehe, die „das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbständigkeit, dem Kampf und dem Tode vorziehe“. — Es gab einen andern Philosophen, dessen Idealismus dem Hegel'schen an Schärfe nichts nachgab und dessen Staatsbild nicht die Schönheit der alten Republiken widerspiegelte. Aber Fichte's große Seele wallte auf bei der Schmach des zertretenen Vaterlandes. Zur Seite warf er die staubige Metaphysik, und seine männliche Rede wurde zum Weckeruf des eingeschlummerten Nationalgefühls. Das macht: der Idealismus Fichte's war bitterer Ernst; er war erwachsen auf der Wurzel des Charakters, des Gefühls der Selbständigkeit und der Freiheit: — der Idealismus Hegel's war ein Product der Aesthetik und des Verstandes, der sich durch die Aesthetik ein gutes Gewissen machte. Darum hielt der Letztere die Probe der Wirklichkeit nicht aus. Das Unglück des Vaterlandes prostituirte seine Ideale. Er wäre schon durch die folgende Erhebung unsrer Nation zu Schanden geworden, wenn nicht diese Erhebung alsbald in eine neue Knechtschaft und in die Lüge der Restauration umgeschlagen wäre.

Zwölfte Vorlesung.

Publicistische und pädagogische Wirksamkeit.

Einen Staat gab es derzeit in Deutschland, den die Bewunderer Napoleon's zu loben alle Ursache hatten. Gleich sehr freilich entfernte sich derselbe von dem Staatsbegriff, welchen Hegel in der Schrift über die Verfassung Deutschlands und gleich sehr von demjenigen, welchen er in dem System der Sittlichkeit aufgestellt hatte. Die individuelle Freiheit und Selbstthätigkeit zu achten, die particularen Besonderheiten und die historischen Bestände zu schonen, das war nicht der Brauch in diesem Staate. Wenn ein Staat nichts Anderes als die praktisch-sittliche Selbstanschauung eines Volkes war, wenn auf anderer als nationaler Basis ein Staatsgebäude nicht stehen konnte, so war der Bestand dieses Staates ein absoluter Widerspruch in sich selbst. Denn völlig anders lauteten die Staatsmaximen des Napoleonismus, und diese Maximen waren es, welche in Baiern verwirklicht wurden.

Aber der Sinn Hegel's war auch keineswegs so exclusiv, wie es den Anschein haben konnte, wenn man ihn von der Höhe der intellectuellen Anschauung aus über andere philosophische Systeme urtheilen, wenn man ihn jetzt den Staat und jetzt die Weltgeschichte aus dem Absoluten heraus construiren hörte. Dieser Sinn hatte sich beinahe gleichzeitig in einem zwiefachen Staatsbilde Genüge gethan, von dem das eine so ziemlich das diametrale Gegentheil des andern gewesen war: dieser Sinn war weit und geschmeidig genug, sich auch mit einem dritten zu

befreunden, welches mit keinem von beiden Aehnlichkeit hatte. Am liebsten vielleicht hätte Hegel einen deutschen Gesammtstaat geschaffen, wie er ihn nach dem Februar 1801 in allgemeinen Zügen gezeichnet hatte. Die Unmöglichkeit, diesen Hoffnungen, Wünschen und Ansichten praktische Realität zu geben, führte ihn zu dem Traume eines Idealstaats, der sich an der Widerspänstigkeit der Wirklichkeit durch die Absorption aller Wirklichkeit in die Form der Idee rächte. Es gab noch eine dritte Art der Opposition gegen den verrotteten Zustand des deutschen Reiches und gegen den „realitätslosen Gedankenstaat". Nicht die edelsten und richtigsten politischen Anschauungen waren es, welche auf dem Boden der französischen Revolution gewachsen waren. Sie standen im Widerspruch mit dem protestantisch-germanischen Princip der freien Persönlichkeit. Sie standen im Widerspruch mit dem hellenischen Ideal schöner Zusammenstimmung des Natürlichen und des Geistigen. Allein diese Anschauungen, wie immer beschaffen, hatten Eins sowohl vor dem von Hegel projectirten deutschen, wie vor dem von ihm geträumten hellenischen Staate — sie hatten gerade das vor beiden voraus, was für ihn das Motiv zu beiden gewesen war: sie waren *weder Träume noch Projecte*. Sie waren von jener Gewalt begleitet, welche die Menschen dahin bringt, sich den Gedanken und der eingesehenen Nothwendigkeit zu unterwerfen. Sie hatten sich mächtig in der Wirklichkeit durchzusetzen und sich *praktische Existenz* zu geben verstanden.

Oesterreich war im Jahre 1805, Preußen im Jahre 1806 den französischen Waffen unterlegen. In *Baiern* schien eine neue deutsche Macht in der Entstehung begriffen. Das Deutschland, welches Hegel unmittelbar nach dem Lüneviller Frieden charakterisirt hatte, hatte bereits nach dem Deputations-Hauptschluß zu existiren aufgehört. Mit dem besten Willen wäre nach dem Jahre 1803 eine solche Einrichtung nicht herzustellen gewesen, wie Hegel sie im Jahre 1801 vorgeschlagen: sie war vollends unmöglich geworden, seit in Folge des Preßburger Friedens Napoleon zum Protector der Einen Hälfte Deuschlands geworden, indeß sich der Kaiser ausdrücklich von dem Ganzen

zurückgezogen. Statt dessen hatte sich in dem südwestlichen Theile Deutschlands durch die Einschmelzung zahlreicher geistlicher und weltlicher Herrschaften eine Gruppe von Mittelstaaten gebildet, in denen sich über dem Ruin der alten Reichsordnungen, unter dem Schutz und Einfluß Frankreichs ein neues Staatsleben zugleich mit einem neuen Begriff von fürstlicher Souveränetät etablirte. In jeder Hinsicht voran unter diesen Staaten stand Baiern. Es stand voran durch den Umfang seiner Besitzungen, welche nach dem Jahre 1805 fast an die Größe des Staates reichten, den die Eroberungen und das Genie Friedrich's des Großen auf eine kurze Zeit zum ersten Staat Europa's gemacht hatten. Es stand voran durch den Willen und die Kraft, die von oben herab das neue Staatswesen einrichteten und die Staatsmaschine in Bewegung setzten. Der Fürst, welcher jetzt durch Napoleon's Gnade ein König hieß, war ein Neuerer und Aufklärer trotz Joseph II. Er hatte an seinem Minister Montgelas ein seinen Absichten vollkommen entsprechendes Werkzeug. Dieser Mann verstand wenig von dem Wesen der Freiheit und wenig von der Kunst des Regierens, aber in vollem Maaße verband er alle Eigenschaften eines Revolutionärs mit allen Eigenschaften eines Tyrannen. Ehrgeizig, energisch, scrupellos und schlau, war er entschlossen, Baiern zu einer Macht emporzubilden, die mit den deutschen Großmächten rivalisiren könne, und es zu einem Staate umzuschaffen, der den Stempel des Jahrhunderts trüge. Undeutsch nach Abstammung und Gesinnung gab er diesem Staate die Phrase einer neu erfundenen bairischen Nationalität zur Unterlage, um ihn im Wesen und in der Form nach dem neufranzösischen Muster einzurichten. Ein Zerstörer ohne Gleichen, war er ein Stümper im Wiederaufbauen. Er wollte aufbauen, wie er zerstörte, und organisiren, wie er desorganisirte. Verordnungen und Gewaltthätigkeiten, durch die das Bestehende aufgelöst wurde, waren gefolgt von Verordnungen und Gewaltthätigkeiten, durch die das Neue in's Leben gerufen werden sollte. Das war nicht die Weise, wie ein gesundes und dauerfähiges Staatsleben geschaffen werden konnte. Es war das directe Gegentheil der weisen und edlen Reformen, durch welche später

Preußen seine Wiedererstehung feierte. Es war nichts desto-weniger in alle dem ein Fortschritt zum Besseren; es war noch mehr ein äußerer Schein von Freiheit und staatlicher Ordnung darin. Ein schlechter Staat war immer noch besser als die frühere Staatslosigkeit, eine mechanische Ordnung immer noch besser als die bisherige Unordnung. Es war ohne Zweifel gut, daß das alte feudale und pfäffische Wesen niedergebrochen wurde. Gegenüber jener luxurirenden Selbständigkeit der bisherigen deutschen Welt war selbst die Centralisation und der Büreaukratismus eine Wohlthat. Gegenüber den in Fäulniß übergegangenen organischen Bildungen des Mittelalters war selbst das Nivelliren und Octroyiren in seinem guten Rechte. Vor allem aber, wie gering die organisatorische Weisheit dieses Regiments war: je mehr dasselbe von oben herab wirkte, desto mehr mußte es sich mit der Macht der Bildung und des Geistes in Verbindung setzen. Undeutsch wie es war, konnte es den Beistand der deutschen Wissenschaft nicht entbehren. Um mönchische Rohheit und pfäffisches Vorurtheil zu bekämpfen, um die Geburts- und Standesprivilegien auszurotten, um den Grundsatz der Toleranz und Gewissensfreiheit durchzuführen, war es an diejenigen gewiesen, die in der Schule der Alten oder in der der großen Denker des Jahrhunderts die Idee edlerer Sittlichkeit und Freiheit eingesogen hatten. Der Schul- und Universitätsunterricht wurde verbessert. In dem Hauptquartier des Katholicismus war auf einmal Nachfrage nach protestantischen Theologen; das Land der Klöster wurde zum Asyl und zur Versorgungsanstalt für Humanisten und Philosophen: Baiern war eine Zeitlang, für diejenigen zumal, die noch nicht zu den Auserwählten gehörten, das Eldorado der Wissenschaft.

Jena insbesondere hatte mehr als Einen namhaften Gelehrten nach Baiern geliefert. Paulus und Hufeland, Schelling und Niethammer hatten Jena verlassen, um in bairische Dienste überzutreten. Es ist charakteristisch, wie die neue speculative Philosophie damals den neuen Intelligenzstaat dem alten gegenüberstellte. Das süddeutsche bairische Terrain galt ihr als die dem echt-wissenschaftlichen Geiste allein gemäße Localität, das

norddeutsche preußische Wesen wurde mit Nicolaitismus, Aufklärung und Reflexionsphilosophie identificirt. Hier hatte das Licht der bisher sogenannten Wissenschaft geleuchtet: es war im Verlöschen begriffen; dort ging die Sonne der wahren Wissenschaft auf: bald würde sie Alles verdunkelnd am Himmel stehen. Jena, wie der immer geistreiche Schelling bei seiner Berufung nach Würzburg sich ausdrückte [1], war der Indifferenzpunkt des nord- und süddeutschen Geistes gewesen; dieser Indifferenzpunkt sei nun auseinandergesprengt, und wieder werde der eine Theil nach Norden, der andere nach Süden geworfen. Loder und Schütz waren einem Rufe nach Halle gefolgt. Für Preußen, meinte der immer elegante Schelling, sei „das Packzeug" Loder und Schütz gerade gut genug. „Die preußische Monarchie", schreibt er an Hegel, „wird nun allmälig ein vollkommenes Institut für preßhafte und zu Schaden gekommene Gelehrte, und es scheint in der klimatischen Vertheilung wirklich ein Naturgesetz hervorzuleuchten, wonach man bald jedem Einzelnen seine Lage wird bestimmen können." So dachte Schelling, nicht ahnend damals, wie preßhaft und zu Schaden gekommen er selbst an einem kommenden Tage sein werde, wenn er mit ausgesuchter Schmeichelei Preußens Volk und Land, den preußischen König und die preußische Hauptstadt rühmen werde. Aber nicht viel anders dachte damals auch Hegel. Auch ihm galt der preußische Staat vor dem Jahre 1806 als das Muster eines geistlosen und pedantischen Polizei- und Beamtenstaats. Auch er glaubte hier einen „völligen Mangel an wissenschaftlichem und künstlerischem Genie" zu erblicken [2]. Noch im Jahre 1809 urtheilte er nicht wesentlich anders; noch damals erhob er die neubairische Bildungstendenz mit ausdrücklichem Hinweis auf die Staaten, die ihre Angehörigen auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als auf ein Mittel gerichtet hätten und darum „in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel" zusammengestürzt wären [3]. Das Zusammenstürzen der preußischen Monarchie nun hatte er im Jahre 1806 aus unmittelbarer Nähe mit angesehen: mehr als jemals konnte in diesem Momente der Bewunderer Napoleon's seine Pläne und Hoffnungen auf den Staat richten, in welchem bereits mehrere seiner

Freunde Unterkommen und Wirksamkeit gefunden hatten. Von Jena mußte er sich wohl hinwegsehnen. Denn Jena war durch den Fortgang so vieler wissenschaftlichen Größen verwaist; sein literarischer Ruhm war verblüht; sein Name hatte aufgehört, die Bezeichnung für alles geistig Edle und Glänzende zu sein. Hegel fühlte und sprach es gelegentlich aus, daß der enge Kreis von Jena und Weimar nicht die Welt sei, daß „der Reichthum des Geistes und Lebens die Einsamkeit der Schule nicht berührt habe", und daß seine eigene wissenschaftliche Ansicht in diesem engen Kreise und dieser Einsamkeit vereinseitigen müsse. Es kam hinzu, daß die Jenenser Verhältnisse knapp auch in anderer Hinsicht waren. Eine außerordentliche Professur zwar war ihm im Jahre 1805 zu Theil geworden, allein es war eine echte Jenenser Hungerprofessur. Auf die Armseligkeit der dortigen und damaligen Verhältnisse wirft es ein nur allzu helles Licht, wenn wir in dem Briefwechsel zwischen Göthe und Knebel lesen[4], wie der größte deutsche Dichter seinen Freund bevollmächtigt, dem großen Philosophen Geld „bis zur Höhe von sechs Thaler" vorzustrecken. Auch die Phänomenologie aber füllte die leeren Taschen des Philosophen nicht. Er war froh, durch Niethammer's Vermittlung einen Bamberger Verleger für sein Manuscript bekommen zu haben; jeder Pfennig Honorar jedoch mußte von dem gaunerischen Buchhändler erstritten werden; und in dem unglücklichen Herbst 1806 ist Hegel so gänzlich auf dem Trocknen, daß er einen Nothschrei nach dem andern an seinen treuen Niethammer richtet.

Unter solchen Umständen hatte Hegel sich schon 1805 um eine Professur in Heidelberg bemüht, wo, wie er in dem Briefe sagt, den er zu diesem Zweck an J. H. Voß schrieb, dasjenige wieder aufblühe, was in Jena verloren gegangen sei. Diese Bemühungen jedoch waren erfolglos geblieben. Der verhängnißvolle 14. October war erschienen. Jede Aussicht auf ein gedeihliches Wirken, auf Beförderung und Belohnung war damit vernichtet. Um jeden Preis mußte er fort. Es konnte nicht mehr die Frage sein, wohin. Nur in Baiern wußte man Fähigkeiten und Verdienste wie die seinigen zu verwerthen und zu achten,

nur in Baiern hatte er vermögende Fürsprecher und Freunde. „Ich habe Dich", schrieb ihm Schelling, der inzwischen von Würzburg nach München gegangen war, am 11. Januar 1807, „ich habe Dich oft herausgewünscht aus dem verödeten Norden, der nachgerade selbst zum Gefäß, das Bessere zu fassen, verdorben erscheint", und er knüpfte daran Rathschläge, wie er sich den bairischen Machthabern empfehlen könne, und Versprechungen, wie er selbst bei vorkommenden Gelegenheiten für ihn wirken wolle. Mittlerweile war Hegel im Spätherbst 1806 bereits auf mehrere Wochen in Bamberg gewesen, um, außer der Sorge für sein im Druck begriffenes Werk, auch seine persönlichen Angelegenheiten mit Niethammer zu besprechen. Er concipirte, vielleicht in Folge dieser Besprechungen, den Plan zur Herausgabe eines kritischen Journals der deutschen Literatur, das er in Baiern redigiren und das ihm den Weg zu irgend einer Anstellung bahnen möchte. Es war, wie er sich in dem zu diesem Behufe entworfenen Programm[5] ausdrückte, darauf abgesehen, der „allen Wissenschaften bevorstehenden Wiedergeburt" durch die Kritik der literarischen Erscheinungen zu Hülfe zu kommen. Auch auf journalistisch-kritischem Wege sollte die wissenschaftliche Richtung zur Geltung gebracht werden, für die er in der Phänomenologie und in deren Vorrede nur eben die philosophische Formel aufgestellt hatte. Schelling war nicht für dieses Project. Er hatte das bairische Wesen inzwischen hinreichend kennen gelernt und es nunmehr an seinem Mittelpunkt studiren können. Dieses Terrain, meinte er, habe das Gute, daß es Guten wie Schlechten leicht werde, sich auf ihm zu fixiren. Dies geschehe indeß am besten durch ἀπραγμοσύνη. Ein Plan wie der Hegel'sche dürfte zur ersten Entrée eher nachtheilig als günstig wirken. Er rieth daher dem Freunde, ohne Sang und Klang einzuziehen und ohne Plane anzukündigen. Doch es bedurfte dieses Raths nicht mehr. Eine andere Auskunft war inzwischen von Niethammer ausfindig gemacht und von Hegel ohne Umstände acceptirt worden. Der Eigenthümer nämlich der Bamberger Zeitung hatte seinen bisherigen Redacteur, einen französischen Emigrirten, kürzlich an Marschall Davoust als Begleiter abgetreten. Ein

statt seiner interimistisch engagirter Redacteur hatte das Blatt in kurzer Zeit zu Schanden redigirt: man hatte, um Hülfe zu schaffen, Niethammer'n das Geschäft angetragen; dieser hatte sogleich Hegel in Vorschlag gebracht, und drängte nunmehr denselben mit Gründen über Gründen zur Einwilligung. Niethammer bekleidete in Bamberg die Stelle eines Consistorialraths. Es werde ihm möglich sein, meinte er, Hegel'n die Stelle eines Religionslehrers bei dem dortigen Seminar und damit eine Zubuße zu dem geringen Ertrage des Redactionsgeschäfts zu verschaffen. Was aber die Hauptsache sei: hier biete sich eine Gelegenheit, um überhaupt in Baiern in Curs zu kommen, eine Gelegenheit, die um so annehmlicher sei, da er selbst die höchste Wahrscheinlichkeit habe, demnächst in das Schul- und Studienbüreau in München einzurücken, und dann weiter für den Freund werde wirken können[6].

Im Frühjahr 1807 demnach vertauschte Hegel den Aufenthalt in der stillen Musenstadt mit dem in der ehemals fürstbischöflichen Residenz und die Docententhätigkeit mit der des Zeitungsschreibers. Am 1. März, scheint es, trat er seine neue Beschäftigung an. Gewiß, dieselbe stand in seltsamem Contrast zu dem, was ihn zuletzt beschäftigt hatte. Dieselbe Feder, welche die abstrusen Entwickelungen der Phänomenologie geschrieben hatte, sollte sich jetzt einem Lesepublicum verständlich machen, von welchem Aufmerksamkeit und geistige Anstrengung am wenigsten zu erwarten ist. Der Schriftsteller, der nur eben alle vergangene Geschichte als die „Selbsterinnerung der absoluten Substanz" dargestellt hatte, sollte sich auf Einmal zum Berichterstatter über die Tagesgeschichte hergeben. Der Widerspruch war nichts destoweniger so groß nicht, wie er aussieht. Weder jetzt noch später hatte die Beschäftigung mit abstracter Meditation den Fonds von gesundem praktischen Urtheil zerstören können, der von Hause aus in Hegel's Geist niedergelegt war. Es war freilich ein Irrthum, wenn er in seinem Staate der „absoluten Sittlichkeit" derselben Realität glaubte habhaft geworden zu sein, für die er in seiner Kritik des deutschen „Gedankenstaats" eingetreten war. Es war freilich ein noch größerer und folgenschwererer Irr-

thum, wenn er in den Ergebnissen wie in der Methode seiner Phänomenologie den Verstand wirklich und ehrlich nur durch den Verstand glaubte zur Vernunft gebracht zu haben. Aber wie immer die Wirklichkeit dort idealisirt, der Verstand hier auf die Folter gespannt worden war: die Motive waren hier wie dort in der That keine anderen als Respect vor der Wirklichkeit und Respect vor dem Verstande. In demselben Momente, in welchem dieser Mann aus dem Stadium der Contemplation in das der Praxis und des Lebens zurücktrat, nahm die Wirklichkeit wieder ihre natürliche Gestalt und der Verstand wieder seinen unverfälschten Charakter an. Deshalb war Hegel ein vortrefflicher Publicist gewesen, ehe er die Phänomenologie geschrieben hatte: deshalb war er ein brauchbarer Publicist, auch nachdem er sie geschrieben. Vielmehr aber: er hatte auch während seines Philosophirens, wie er an Knebel schreibt[7], sich stets „für die politische Wirklichkeit interessirt"; er hatte, wie er an Niethammer schreibt, „die Weltbegebenheiten mit Neugierde verfolgt". In seinen Aphorismen aus der Jenenser Zeit charakterisirt er seine Tendenz in der Philosophie ganz einfach als das Streben „sich in die Sache zu vertiefen". Die „Vernunft", die ein Leser von Hegel's philosophischen Schriften leicht für ein ganz apartes Wesen halten konnte, wird in diesen Aphorismen kurzweg als die Fähigkeit definirt, „wach zu sein, Alles zu sehen und zu Allem zu sagen, was es ist". Diese realistische Meinung des Hegel'schen Idealismus kam, so oft er aus dem Absoluten in's Weltliche und Endliche zurückstieg, in ihrer ursprünglichen Gesundheit zum Vorschein. Zeit seines Lebens bewegte er sich in dem einen Elemente gleich gern und gleich geschickt wie in dem andern. Er fand, wie ein anderer Spruch seines Jenenser Wastebook's sagt, daß das Zeitungslesen eine Art von realistischem Morgensegen sei. Man orientire seine Haltung gegen die Welt an Gott oder an dem, was die Welt ist. Jenes gebe dieselbe Sicherheit, wie dies, die Sicherheit, „daß man wisse, wie man daran sei". Seine Construction der Weltgeschichte daher hinderte ihn so wenig, auf das Heutigste und Täglichste mit Kritik und Berichterstattung einzugehen, wie etwa Cromwell sein

puritanischer Glaube daran hinderte, mit praktischer Schlauheit die Interessen der Republik England wahrzunehmen. Seine ganze Philosophie, kann man sagen, verdankt lediglich dem Umstande ihre Entstehung, daß seine unvergleichliche Nüchternheit gerade mit so viel Phantastik und Glauben versetzt war, als nöthig war, um sich mit ihr an das ganze Universum, an Gott und Natur mit gleicher Scrupellosigkeit heranzuwagen wie an das übersehbare Nächste, an die Zeitgeschichte und die bedingten Interessen des Menschenlebens. Ganz richtig charakterisirte ihn einige Jahre später Schelling, wenn er an Schubert schrieb[8], ein solches „reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa" müsse in diesen überpoetischen Zeiten heilig gehalten werden. Diese Prosa vermochte, was Schelling's poetische Natur nicht vermochte; sie setzte ihn in den Stand, das Erkennen des Absoluten durch die dialektische Methode zu discipliniren. Dieselbe Prosa aber machte ihn auch geschickt und geduldig, Zeitungsnachrichten auszuziehen, zu vergleichen und zusammenzustellen. Es verband sich damit die Universalität seines Sinnes und sein weitausgedehntes Wissensinteresse. Diese Allseitigkeit und Polyhistorie gab schon jetzt seinem philosophischen System jenen encyklopädischen Charakter: sie ließ ihn in seiner neuen Function mit gleicher Gewissenhaftigkeit von großen Schlachten und Friedensschlüssen, von Truppendurchmärschen und Hoffesten, von Mordthaten und Feuersbrünsten berichten.

Die Bamberger Zeitung konnte sich in der That zur Erwerbung eines solchen Redacteurs nur Glück wünschen. Ihre Leser wurden durch keinerlei philosophische Auseinandersetzungen belästigt. Ich habe Einen, und nur Einen Excurs entdecken können, der einen aufmerksamen Leser an den Verfasser der Phänomenologie erinnern möchte. Es ist eine ausführliche Belehrung über die Werthlosigkeit der Gedächtnißkunst, welche in Paris damals einen neuen Propheten gefunden hatte, und diese Vorlesung, die sich allerdings seltsam genug aus der nachrichtlichen Dürre der übrigen Blätter der Zeitung heraushebt, stammt aus der allerersten Zeit der neuen Redaction[9]. Niemals wieder fiel Hegel in den Kathederton zurück. Er begnügte sich fortan, in

kurzen Parenthesen und Anmerkungen dem Verständniß oder dem Gedächtniß seiner Leser zu Hülfe zu kommen. Er war bedacht, sich hie und da eine Nachricht auf besonderem Wege und durch private Mittheilung zu verschaffen. In der Hauptsache war er auf andere Zeitungen, ganz vorzüglich auf die französischen angewiesen. Sehr correct jedoch und sehr geschickt stellte er aus diesen sein Material zusammen. Ein sicherer kritischer Takt wird bemerklich, so oft er widersprechende Angaben zu sichten oder zu vereinigen versucht. Ueberall zeigt sich behutsame Gründlichkeit, überall eine überarbeitende Hand. Zuweilen giebt er selbständig zusammenhängende Uebersichten über die durch das Gewirr der Nachrichten unverständlich gewordenen Ereignisse, und zuweilen erhebt er sich zu Vertheidigung und Angriff gegen die Artikel anderer Zeitungen.

Um Alles zu sagen: diese Zeitung wurde von Hegel so gut redigirt, wie eine schlechte Zeitung irgend redigirt werden kann. Denn schlecht war dieselbe nach jedem höheren Maaßstabe, den man an ein politisches Blatt anzulegen berechtigt ist, schlecht war sie insbesondere nach ihrer Tendenz und Gesinnung. Sie war nicht ein Organ, in welchem die öffentliche Meinung geleitet wird, indem sie sich ausspricht. Sie referirte, aber sie wollte weder, noch durfte sie raisonniren. Sie enthält keinen leitenden Artikel. Und gut vielleicht, daß sie hiezu weder Erlaubniß noch Versuchung hatte. Schmählich genug, daß sie in der Form der reinen Thatsächlichkeit die Dienerin des Einen Interesses war, für welches eine deutsche Feder sich nie hätte finden sollen. Nur Einmal, in einem polemischen Artikel, hören wir den Redacteur selbst und ausdrücklich für seine politische Ansicht eintreten: es geschieht, um diejenige Gesinnung mit dem Spottnamen eines „norddgermanischen Patriotismus" zu bezeichnen, welche nachmals die Befreiung des Vaterlandes von französischer Herrschaft durchgesetzt hat[10]. Allein dieselbe Ansicht beherrscht den Ton und die Haltung des Ganzen, dieselbe Ansicht giebt der scheinbaren Unparteilichkeit sowie der wirklichen Gründlichkeit der Berichterstattung ihre Färbung. Die Bamberger Zeitung war unter Hegel's Leitung eine mit dem Ordnungssinn, der Treue und der Trockenheit deutscher

Gelehrsamkeit geschriebene Napoleonische Zeitung. Das Interesse, was sie vertrat, war in erster Linie das französische, in zweiter Linie das bairische. Die Raisonnements des Moniteur, die imperialistische Phraseologie der officiellen und officiösen Blätter, der überschwängliche Stil der Napoleonisten: das Alles geht unverändert in die Spalten der löschpapiernen deutschen Miniaturzeitung über. Ich meinestheils habe nichts darin finden können, was ein „warmes Interesse für das Geschick Preußens und seines Herrscherthrones[11]" verriethe. Ohne zu suchen findet man auf jeder Seite die tausendfach in der commandirten Presse widerhallenden Lobhudeleien des großen Kaisers und Feldherrn, seiner gekrönten und ungekrönten Creaturen und Werkzeuge.

Daß es in Baiern und unter dem allmächtigen Einflusse Napoleon's unmöglich war anders zu schreiben, ist nur zu gewiß. Was Jeder zu gewärtigen habe, der es sich beikommen lassen sollte, eine indiscrete Sprache zu führen, konnte Hegel selbst gleich zu Anfang seiner Redaction an dem Beispiele eines Mannes erfahren, der zwiefach sein College war. Stutzmann in Erlangen hatte eine „Philosophie des Universums" geschrieben, in welcher er eine Mittelstellung zwischen Fichte und Schelling einnahm. Er redigirte jetzt die Erlanger Zeitung; in dieser seiner Eigenschaft war er Anfang März wegen angeblich „falscher politischer Nachrichten" sammt dem Drucker der Zeitung nach Bayreuth abgeführt worden, und erst Ende des Monats war die Wiederherstellung des Blatts unter dem Titel einer „Unparteiischen Zeitung" anbefohlen worden. Es war daher durch die Klugheit geboten, in diesem Lande nichts drucken zu lassen, was irgend ein französischer General-Gouverneur als eine „falsche politische Nachricht" hätte bezeichnen können. Noch viel mehr aber, dünkt mich, war es durch das natürliche patriotische Ehrgefühl geboten, eine Stellung gar nicht anzutreten, die zu einer derartigen Klugheit verpflichtete. Nur unter Einer Bedingung, offenbar, hätte es sich damals verlohnt, ja, hätte es zur Pflicht werden können, die Arbeit an dem Bau der Wissenschaft einzustellen und Zeitungen zu schreiben. Dann nämlich, wenn es dem Zweck gegolten hätte, das nationale Bewußtsein wachzu-

rufen und das Feuer der Empörung gegen den fremden Tyrannen zu schüren. Zu dem entgegengesetzten Zweck ließ sich Hegel in sein Redactionszimmer einsperren. Er that es zum Theil, weil ihm dies neubairische und Napoleonische Wesen mit seiner Rücksichtslosigkeit und mit seinen Erfolgen, mit dem Glanz und Geist, der daran hing, imponirte. Allein er hatte früher doch auch dafür ein Auge gehabt, wie dies französische Regieren von oben herab „ein ledernes und geistloses Leben erzeuge", und wenn er es früher nicht gesehen hatte, so mußte er es jetzt an Ort und Stelle erkennen, daß die Energie dieses neuen Staates auf hohlem Grunde ruhe und daß sein Glanz ein halb erborgter, halb erkünstelter sei. Daß ihn nichts desto weniger jene realistische Tendenz in eine so schiefe und unnationale Richtung drängte, hatte noch einen andern Grund. Die zweite Hälfte der Schuld trug gerade das phantastische und spiritualistische Moment seiner Denkweise. Was ihn verlockte, war die Größe, die Macht, die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des damals triumphirenden Princips; was ihn corrumpirte, bis zum Verrath der vaterländischen Interessen corrumpirte, war die Gewohnheit, das Eingebildete und metaphysisch-Construirte auf gleichem Fuße und als gleichen Werths mit dem Wirklichen zu behandeln. In diesem Sinne hatte Stein Recht, wenn er nicht müde wurde, die Metaphysik zu verklagen, welche zugleich die Thatkraft und das natürliche Gefühl der Nation untergrabe. Ich enthalte mich, die bitteren Worte zu wiederholen, mit denen der patriotische Mann die Indifferenz und die falsche, scheinbar historische Unparteilichkeit charakterisirt, mit der ein Theil der zeitgenössischen deutschen Schriftsteller über das Unglück des Zeitalters zu sprechen gewohnt sei. Nicht wenig jedoch, — es muß ausgesprochen werden — erinnert die Haltung der Bamberger Zeitung an diese von Stein so hart gebrandmarkte Denkweise, und zu einem guten Theil ist diese Denkweise die Frucht der phantastischen Anschauungen, zu denen die Phänomenologie den Verstand zu persuadiren versucht hatte. An dem Faden der Metaphysik ist in diesem Werke das Leben, die individuelle Freiheit und die Geschichte aufgehängt. Nur eine Consequenz dieser metaphysischen Illusion war die Ruhe, mit welcher

der Verfasser der Phänomenologie als politischer Schriftsteller den Glauben an sein Volk dem Trugbilde der Napoleonischen Herrlichkeit und der Scheingröße des bairischen Vasallenstaates zum Opfer brachte.

Erst nach Einem und einem halben Jahre wurde Hegel von dem literarischen Posten erlöst, den er gleich anfangs nur als einen interimistischen Nothbehelf angesehen hatte. Schon Ostern 1807 war Niethammer als protestantischer Central-Schulrath von Bamberg nach München versetzt worden. Auf's Eifrigste sorgte er in dieser Stellung für die Verbesserung des bairischen Schulwesens. Nach einem einheitlichen Plane sollten die niederen wie die höheren Unterrichtsanstalten des Königreichs neu organisirt werden; die leitende Idee dieser Organisation bestand darin, daß durch den Geist des Alterthums und durch den Geist der neuen deutschen Philosophie die mönchisch-scholastischen Bildungsformen überwältigt, die modernen utilistisch-aufklärerischen Tendenzen in die ihnen gebührenden Schranken gewiesen würden. Niethammer sah bald, daß er, indem er hierfür sorgte, zugleich für seinen Freund sorgen könne. Das neubairische Schulnormativ enthielt die Bestimmung, daß die Gymnasialrectoren Philosophen von Fach, und daß die Philosophie ein integrirender Theil des Gymnasialunterrichts sein solle. Das hieß ohne Zweifel die Fähigkeiten und Bedürfnisse der Jugend, es hieß ebenso die Bedeutung und den Werth der Philosophie gröblich mißverstehen. Hochgegriffen indeß, wie diese Ansicht von dem Zwecke der Schulbildung war: sie stimmte wesentlich mit der gleichfalls idealen Ansicht zusammen, welche Hegel sich von Baiern als dem neuen und echten Intelligenzstaate gebildet hatte. Mit Freuden ging er auf den Vorschlag ein, die Leitung des neu zu organisirenden Aegidiengymnasiums in Nürnberg zu übernehmen, wo er überdies an dem zum Kreisschulrath beförderten Paulus einen anderen befreundeten Vorgesetzten fand. Im November 1808 erfolgte seine Ernennung als Nachfolger des bisherigen Rector Schenk, und im December trat, unter Auflösung dreier bisher daneben bestehender lateinischer Schulen, die neue Gestaltung des Gymnasiums ein[12].

Es war keine leichte Aufgabe, welche Hegel übernommen hatte; allein er bewährte in ihrer Lösung dieselbe praktische Fähigkeit, die er vom philosophischen Katheder schon zum publicistischen Handwerk mitgebracht hatte. Die von oben decretirte Umwälzung stand in grellem Contrast zu dem conservativen und pedantischen Sinn der Bürger der ehemaligen Reichsstadt, und sie stieß in der Ausführung selbst da, wo sie decretirt worden war, auf finanzielle Schwierigkeiten. Diese letzteren wurden von Hegel durch Geduld, von seinen Vorgesetzten durch guten Willen überwunden[13]. Die lähmenden Bedenklichkeiten andrerseits, die sich an Ort und Stelle dem Gedeihen der neuen Einrichtung entgegenstellten, bekämpfte er nach der praktischen Tüchtigkeit seiner Natur durch frisches Zugreifen und Darauflos wirken. Auch die Hindernisse endlich, die in dem Material selbst lagen, mit welchem er arbeiten mußte, sollten das Wachsen der Anstalt nicht aufhalten. Er leistete, was sich leisten ließ, ohne durch unmögliche Forderungen auch das Mögliche zu verkümmern. Der Zustand der Schulen, aus denen sich die neue herausbilden mußte, war nichts weniger als glänzend. Aus ganz anders gestalteten Lehrkreisen waren die verschiedenartigsten Lehrkräfte für die neue Anstalt zusammengebracht worden. An ein gleichmäßig vereintes und harmonisch auf Einen Zweck hingerichtetes Wirken war unter diesen Umständen nicht zu denken. Die Thätigkeit des Dirigenten mußte sich auf eine allgemeine Oberaufsicht beschränken; er mußte im Uebrigen soviel wie möglich aus der Noth des Gewährenlassens eine Tugend machen. Nach dem gewiß glaubwürdigen Zeugniß Schubert's[14], der ungefähr gleichzeitig mit Hegel nach Nürnberg berufen worden war, um in paralleler Stellung mit diesem ein neben dem Gymnasium neugegründetes Real-Institut zu dirigiren, führte Hegel sein Amt in jeder Hinsicht in geschickter und verständiger Weise. Er wird dieses Lob vor Allem in seinem Verhalten den Schülern gegenüber verdient haben. Hier vornehmlich machte sich der Ernst und die Gediegenheit seines Wesens geltend. Die Schüler fühlten, daß sie es mit einem Manne zu thun hatten. Daher ließen die kleinen Sonderbarkeiten, die man an ihm bemerkte, den Knabenübermuth

nicht aufkommen: seine strenge, selbst bis zur Steifheit strenge Haltung führte von selbst Autorität mit sich. In der Philosophie dieses Mannes, in seiner Ethik zumal, kam das Recht des Individuellen zu kurz. Mit seiner Natur wie mit seiner Philosophie stimmten seine pädagogischen Principien wie seine pädagogische Praxis. Die Summe jener Principien spricht er in einer seiner Schulreden aus, wenn er sagt, daß der Wille sowohl wie der Gedanke bei'm Gehorsam anfangen müsse. Wie hätte der Mann, welcher in seinem System den Verstand sammt der Phantasie der strengsten Disciplin unterwarf, nicht ein Meister der Disciplin auch in seiner Schule sein sollen? Er hielt, in der That, mit der äußersten Strenge auf unabänderliche Ordnung; aber er wußte zugleich zwischen dem Nothwendigen und dem Nebensächlichen, zwischen der Pflicht der Schule und dem Recht der häuslichen Erziehung zu unterscheiden. Besonders in letzterer Beziehung sprach er sich bestimmt gegen ein zu tiefes Eingreifen der Schulzucht aus: seine Liberalität ging in praxi so weit, daß selbst studentische Sitten und Unsitten fast unter seinen Augen Platz greifen durften[15].

Doch es kann hier nicht meine Aufgabe sein, ein vollständiges Bild von Hegel's Directorialthätigkeit zu zeichnen. Nur diejenige Seite derselben ist für uns von einem näheren Interesse, die uns den Zusammenhang zwischen Hegel dem Pädagogen und Hegel dem Philosophen zeigt. Ein solcher Zusammenhang war durch das bairische Normativ, und er war durch den Charakter gerade dieses Gymnasiums gegeben. Durch jenes war die Philosophie mit der Pädagogik direct und officiell in Verbindung gebracht, durch diesen war das classische Alterthum als die Grundlage aller geistigen Bildung bezeichnet. In der Anerkennung dieses zwiefachen Verhältnisses lag der Coincidenzpunkt der neuen Stellung Hegel's mit seiner Philosophie und seiner Sinnes- und Denkweise.

Wer heute die alte Stadt der hundert Thürme besucht, der findet vor der Front des Nürnberger Gymnasiums die Statue Melanchthon's, als des Begründers des Aegidianum. Mit dieser Abstammung hat es freilich eine beinahe mythische Bewandtniß.

Das gegenwärtige, das von Hegel dirigirte Nürnberger Gymnasium hat mit dem auf Melanchthon's Gutachten im Jahre 1526 errichteten Gymnasium nichts gemein, als den Namen und die Oertlichkeit[16]. Die Zuversicht, mit welcher jener Mythus geglaubt wurde, hatte nichts desto weniger eine innere Berechtigung. Man feierte im Jahre 1826 das dreihundertjährige Bestehen des Aegidianum, weil man die geistige Continuität der heutigen und der von Melanchthon eingeweihten Anstalt fühlte und dieselbe ausdrücklich betonen wollte. Noch heute beruht die Lehrverfassung des Aegidiengymnasiums auf demselben humanistischen Grunde, für welchen der große Reformator plaidirte, wenn er am 23. Mai 1526 den Nürnbergern das Beispiel des die vertriebenen Griechen gastlich in seinen Mauern aufnehmenden Florenz vorhielt. Auf demselben Grunde erfolgte die neue Organisation im Jahre 1808, und diesen Grund zu schützen und zu vertheidigen war Niemand so von ganzer Seele und aus voller Ueberzeugung bereit als der Mann, der seine eigne Bildung vorzugsweise aus eben dieser Quelle geschöpft hatte. Gleich in der ersten der Reden, die er während der Dauer seines Rectorats bei den jährlich wiederkehrenden feierlichen Schulacten hielt[17], legte er über diesen Theil seiner pädagogischen Ansichten ein volles und nachdrückliches Glaubensbekenntniß ab. Mit geflissentlicher Polemik gegen das moderne Nützlichkeitsprincip hob er hervor, wie „die Vollendung und die Herrlichkeit der römisch-griechischen Meisterwerke das geistige Bad, die profane Taufe sein müsse, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinctur für Geschmack und Wissenschaft gebe". Mit beredten Worten schilderte er die altgriechische Welt als „das Paradies des Menschengeistes", rühmte er der Alten „plastische, von moralischer Zweideutigkeit freie Tugend und Vaterlandsliebe". Sie sehen: der Geist seiner Pädagogik fällt zusammen mit dem Geist, in welchem sein „System der Sittlichkeit" gedacht war. Er fällt zusammen mit dem Geist, in welchem seine ganze Philosophie wurzelte. So deutlich hatte er kaum jemals das Verhältniß seiner eignen wissenschaftlichen Motive zu denen des Alterthums präcisirt, wie jetzt, wo er in praktischer Absicht zu den

Vätern der ehrwürdigen Reichsstadt sprach. Die Welt und Sprache der Alten, so sagte er, trenne uns zwar, als etwas uns zunächst Fremdes und Fernes, von uns selbst, zugleich jedoch enthalte sie „alle Anfangspunkte und Fäden der Rückkehr zu uns selbst, der Befreundung mit ihr und des Wiederfindens unsrer selbst, aber unsrer nach dem wahrhaften allgemeinen Wesen des Geistes“.

Ja, so sehr war ihm die Vertrautheit mit der Welt und Sprache der classischen Völker identisch mit wahrer intellectueller und moralischer Bildung, so sehr fühlte und beabsichtigte er, daß die Quintessenz seiner Philosophie der antike Geist sei, daß er nur bedingter Weise die Anordnung des bairischen Schulplans billigte, welcher die Philosophie zu einem besondern Lehrobject machte. Nur da die dermalige Philologie überwiegend „gelehrt“ zu werden drohe, so möge einstweilen die Philosophie als Gegengewicht dagegen beibehalten werden: an sich sei das Studium der Alten das der Gymnasial-Jugend angemessenste und zugleich die beste Einleitung in die Philosophie. Nichts desto weniger war es nun einmal sein Amt, die „philosophischen Vorbereitungswissenschaften“ in den Klassen seines Gymnasiums zu lehren. Er mußte sich, wie es auch sei, mit der Pflicht seines Amtes; er mußte sich überdies mit den Paragraphen des Normativs, mit Bestimmungen irgendwie abfinden, die im Wesentlichen nach den Anschauungen der Kantischen Schule schmeckten. In einem begutachtenden Schreiben an den Verfasser des Normativs entwickelte er seine desfallsigen Ansichten[18]. Auf drei Klassen war nach dem officiellen Plan der propädeutische Unterricht in der Philosophie vertheilt. Für die Unterklasse stellte das Normativ die Alternative, daß entweder mit der Logik, als dem formellen Theil der Philosophie, oder mit den praktischen Disciplinen, der Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre der Anfang gemacht würde. In der Mittelklasse sollte dann die Kosmologie und Theologie, weiterhin die Psychologie, und zwar im Zusammenhange mit den ethischen und den Rechtsbegriffen vorgetragen, überall aber auf die Kantische Kritik der Metaphysik Rücksicht genommen werden. Das Pensum der Oberklasse endlich sollte in einer zusammenfassenden

Darstellung der zuvor einzeln behandelten Objecte des speculativen Denkens oder in einer philosophischen Encyklopädie bestehen. Zum Theil nun, wie z. B. gleich mit dieser letzten Bestimmung, kam dieser Plan den pädagogischen wie den philosophischen Ueberzeugungen Hegel's entgegen. Es ist in hohem Grade interessant, es wirft ein neues Licht auf den Bau sowohl wie auf die Meinung der Hegel'schen Philosophie, sein Verfahren und dessen Gründe in den Punkten kennen zu lernen, wo er entweder ganz von dem Vorgeschriebenen abwich, oder den Sinn desselben nach seinem Sinn und Bedürfniß herumwandte.

Ganz bestimmt zunächst erklärt er sich gegen den Anfang mit der Logik und für den Anfang mit den praktischen Wissenschaften. Seine pädagogischen Gründe dafür sind aus dem Innersten mehr noch seiner philosophischen Denkweise als seiner Philosophie geschöpft. Wir erkennen den Bekämpfer der „realitätslosen Gedankendinge" und den Urheber jenes merkwürdigen „Systems des Sittlichkeit" wieder, wenn wir ihn jetzt die Rechts-, Pflichten- und Religionslehre aus dem Grunde für die Anfänger im Philosophiren empfehlen hören, weil der Inhalt dieser Lehren eine unmittelbare Wirklichkeit im Innern der Schüler, eine Wirklichkeit ebenso in einer sanctionirten äußeren Existenz habe und doch zugleich ohne Analyse und Abstraction schon Gedanke sei, dergestalt, daß sich hier sichtlich das Geistige als das Wirkliche und das Wirkliche als das Geistige darstelle.

Für die Mittelklasse sodann schließt er sich scheinbar ganz an die Bestimmungen des Normativs an, aber nur um das, was er unter Metaphysik und was er unter Psychologie verstand, an die Stelle der dort namhaft gemachten Disciplinen zu setzen. Einmal, es ist wahr, trug er wirklich Psychologie im gewöhnlichen Sinn des Worts in der Mittelklasse vor; immer, es ist wahr, behandelte er in ausführlichen Excursen die Kant'sche Kritik der kosmologischen Antinomien. Die Substanz jedoch seines Vortrags bildete die nunmehr geradezu zu einer einzigen und identischen Wissenschaft gewordene, ihm eigenthümliche Logik und Metaphysik; die Regel andrerseits war, daß er für die Psychologie die Phänomenologie unterschob. Die Gründe hiezu sind

nicht sowohl didaktische als philosophische. Aus dem System als solchem folgte es, daß die Phänomenologie, als Pädeutik des Bewußtseins, vor die Metaphysik, die Psychologie dagegen, als welche es mit dem concreten Geist zu thun hat, in die Geistesphilosophie und also hinter die Metaphysik gehöre. Für die nunmehrige Auflösung andrerseits des Metaphysischen in das Logische gab es Gründe, auf die wir noch später zu sprechen kommen. Nicht ohne absichtliche Herablassung zu den Kantischen Anschauungen des befreundeten Vorgesetzten rechtfertigte Hegel in seinen Auseinandersetzungen gegen Niethammer einstweilen dies Verfahren aus dem Zusammenhange seines Systems mit der Kant'schen Philosophie. Das Metaphysische, so sagt er, falle nach seiner Auffassung ganz und gar in das Logische hinein. Er könne, fährt er fort, Kant hiefür als Vorgänger und Autorität citiren; denn Kant's Kritik reducire das bisherige Metaphysische auf eine Betrachtung des Verstandes und der Vernunft. Nach Kant's Sinne demnach könne Logik genannt werden, was dieser selbst als „transscendentale" Logik bezeichnet habe; nach Kant's Sinne könne in der Logik dasjenige mit abgehandelt werden, was früher als Ontologie aufgetreten sei, der Inhalt der Kant'schen Analytik und Dialektik, die Verstandes- sammt den Reflexionsbegriffen und die Vernunftbegriffe oder Ideen.

Eben das an Niethammer gerichtete Promemoria spricht sich endlich darüber aus, in welcher Weise Hegel die für die Oberklasse vorgeschriebene philosophische Encyklopädie auffaßte. Sie konnte ihm natürlich nur zusammenfallen mit dem ganzen System der Philosophie, wie sich ihm dies in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie gliederte. Hier indeß mußte umgekehrt das pädagogisch praktische Bedürfniß einen Einfluß auf das rein philosophische Interesse ausüben. Wenn die Encyklopädie von der Höhe der philosophischen Ansicht nur als System gefaßt werden konnte, so war es nicht minder folgenreich, daß das System hinwiederum unter dem Gesichtspunkt einer Encyklopädie gefaßt wurde. Schon dadurch allein war es bedingt, daß nun erst bisher vernachlässigte Partien, wie z. B. die Psychologie, in den Kreis des Systems als solchen hineingezogen und je an ihrer

Stelle untergebracht wurden. Die Rücksicht aber insbesondere auf eine Gymnasialencyklopädie war es, welche jetzt zum ersten Mal Hegel's Aufmerksamkeit auf die Aesthetik, als einen besondern Theil der Philosophie des Geistes, lenkte. Ebendahin endlich mußte auch die Philosophie der Geschichte gewiesen werden, und auch ihrer thut er in der That in diesem Zusammenhange Erwähnung.

Wie sich nun diesen Ansichten gemäß der philosophische Gymnasialunterricht Hegel's und in diesem seine Philosophie wirklich gestaltete, sind wir glücklicherweise vollkommen zu beurtheilen in den Stand gesetzt. Wir sind es durch die Herausgabe der Dictate, die er in jeder der drei Klassen seinem mündlichen Vortrage zu Grunde legte[10]. Nicht ohne Weiteres freilich ist diese „Propädeutik" als der reine Ausdruck für den Stand der Hegel'schen Philosophie in den Jahren 1808 bis 1816 hinzunehmen. Ueberall vielmehr ist dem Umstande Rechnung zu tragen, daß dieselbe ein gemischtes Product der philosophischen Ueberzeugung und der pädagogischen Accommodation war. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus jedoch ergeben sich bei einer Uebersicht über das Ganze einige Bemerkungen, die zugleich Hegel den Schulmann und Hegel den Denker zu charakterisiren dienen.

Hegel begann seinen Unterricht auf der untersten Stufe des Gymnasiums mit einer einfach klaren, an die Manier des Aristoteles erinnernden Einleitung über den Begriff des theoretischen und des praktischen Vermögens des Geistes, über das höhere und niedere Begehrungsvermögen, über die Freiheitsbegriffe: Schuld, That, Willkür, wahre Freiheit u. s. w. Die Nebeneinanderstellung von Rechts-, Pflichten- und Religionslehre war nicht eigentlich im Sinne des Systems. War sie einmal gegeben, so brachte es der Sinn des Systems mit sich, daß von der abstractesten Erscheinung der Freiheit, dem Rechte, angefangen und bei der Religion, als der höchsten und vollsten Form, aufgehört wurde. Gerade jene Nebeneinanderstellung indeß war in anderer Hinsicht äußerst ersprießlich. Sie störte in der That nur die formelle Ordnung des Systems, um den eigentlichen Geist und die reale Kraft desselben um so stärker herauszuforbern. Im

System nämlich erschien die Sphäre des Rechts immer nur im, die Sphäre der Moralität immer nur am Staat. Es war pädagogisch geboten, die Sphäre der Moralität als etwas Selbständiges und für sich Werthvolles zu behandeln. Geschah dies aber einmal, so mußte dieselbe Denkweise, welche das Moralische sonst nur durch seine Beziehung auf das Staatliche zu realisiren oder zu concretisiren verstanden hatte, dasselbe auch in seiner Selbständigkeit concret und plastisch aufzufassen sich gedrungen fühlen. So enthält die Pflichtenlehre der Hegel'schen Propädeutik mit ihrer einfachen Eintheilung in Pflichten gegen sich selbst, gegen die Familie, gegen den Staat, gegen andere Menschen überhaupt, eine Reihe von ethischen Anschauungen, die eine wesentliche Ergänzung zu der Form bilden, welche die Ethik im Zusammenhange des Systems erhalten hatte. Es ist der gediegenste Gehalt in der körnigsten Sprache. Die antike Gesinnung Hegel's verbindet sich hier in viel milderer, freierer und besonnenerer Weise mit dem christlichen Elemente, als in dem „System der Sittlichkeit". Die „Rechtschaffenheit" z. B. wird hier nicht von vornherein als die Tugend des zweiten Standes halb verächtlich, sondern sie wird als der Grund und Boden aller wahren Moralität behandelt. Der Gegensatz andrerseits gegen die abstracte Moral des Christenthums und die abstractere der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie tritt hier in viel positiverer und mehr individualisirender Form auf. Auch hier wird der Nachdruck auf den objectiven Charakter des Sittlichen gelegt; allein nicht einseitig löst sich alle Sittlichkeit dabei in der Hingabe des Subjects an die Substanz des Staats auf, sondern viel allgemeiner und wahrer wird nur die Hingabe an die Sache, die Achtung vor den Schranken der menschlichen Verhältnisse überhaupt, die Anerkennung der Andern nach ihrer ganzen Besonderheit eingeschärft.

Nach vorausgeschickter Phänomenologie handelte Hegel in der Mittelklasse die Logik ab. Die letztere hat eine wesentlich andere Gestalt als die, welche wir aus seinen Frankfurter Papieren kennen. Es ist in der Hauptsache die Gestalt, die wir demnächst aus seinem großen Werke über die Logik kennen lernen

werden. Auch die Phänomenologie aber ist kaum wiederzuerkennen. Sie ist nicht sowohl, wie die Logik, fortentwickelt, als zusammengeschrumpft. Alle jene concreten Beziehungen, mit denen der Weg des Bewußtseins in der großen Phänomenologie überwachsen ist, sind hinweggeräumt. Nur die einfache Angabe der Stationen dieses Weges ist übrig geblieben: auch von diesen Stationen werden nur die wichtigsten, es wird die der Vernunft nur nach ihrem allgemeinen Wesen, als Einheit des Wissens von dem Gegenstande und des Wissens von sich, bezeichnet.

Die Logik erstreckt sich aus dem Pensum der Mittelklasse hinüber in das der Oberklasse. Ausführlich nämlich ist in jener nur die objective Logik, d. h. die Logik bis zu dem Punkte behandelt, wo, nach der alten Fassung vom Jahre 1800, das „Verhältniß des Seins“ aufhörte und das „Verhältniß des Denkens“ eintrat. Die ausführlichere Behandlung dieser späteren Partien der Logik, der nun sogenannten „subjectiven“ Logik oder der „Begriffslehre“, war der Oberklasse vorbehalten, und besonders die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß erscheint in der sorgfältigsten und umständlichsten Darstellung. Aber die Logik bildet endlich auch noch einmal den ersten Theil der nun folgenden „philosophischen Encyklopädie“, so daß die Propädeutik nach der uns vorliegenden Redaction zweimal die ganze, einmal die halbe Logik enthält. Leicht unterscheidet man in diesen verschiedenen Darstellungen dasjenige, was auf Rechnung des jedesmaligen Zwecks, auf die Berücksichtigung der Reife und Verständnißfähigkeit der Schüler kömmt. Allein auch abgesehen hiervon zeigen sich Variationen, die sich nur aus einem freien Wechsel der Stellung zu dem Thema als solchem erklären. Indeß die Natur des absoluten Erkennens und die Natur der dialektischen Methode jedesmal denselben Gang, dieselbe Eintheilung und dieselben Glieder forderte, so thut sich der lebendige Sinn dieser Dialektik und Systematik in den verschiedensten Formen gleich sehr Genüge, und wenn diese Freiheit der Behandlung ohne Zweifel eine Instanz gegen die prätendirte Absolutheit ist, so ist sie andrerseits nur um so mehr ein Zeugniß für die innere Wahrheit und Berechtigung der realen Motive, die dem Philosophen

die Sicherheit verleihen, von sich selbst abzuweichen, ohne sich selbst untreu zu werden. Die Wahrheit ist: diese Dialektik verhält sich, ihres eignen geheimen Wesens wegen, dialektisch auch gegen sich selbst. Sie will ein Compromiß zwischen dem ewig Lebendigen und dem Schranken setzenden Erkennen, zwischen der beweglichen und concreten Anschauung und dem befestigenden abstracten Verstande sein, ein Compromiß, für welches die Logik die allgemeingültige Regel und Form aufstellen soll. Aber auch diese Form und Regel ist ja das Werk des Verstandes, der seine Natur dadurch nicht geändert hat, daß er den Namen der Vernunft beansprucht. Diesen Anspruch kann er nur rechtfertigen, sofern er der Anschauung fortwährend eine lebendige Beziehung auf sich gestattet: diese Beziehung in ihrer Lebendigkeit kann sich nur realisiren, sofern er die selbstgesetzte Regel fortwährend zu kritisiren und aus dem unendlichen Reichthum des in die Wirklichkeit versenkten Geistes umzugestalten gestattet.

Es ist kaum nöthig, diese Bemerkung zur Erklärung oder zur Rechtfertigung auch der übrigen Modificationen anzustrengen, die das System als Ganzes in der Encyklopädie der Hegel'schen Propädeutik nunmehr erlitten zu haben aufweist. Die Phänomenologie zunächst konnte, sei es als Einleitung in das System, sei es an einer andern Stelle der Encyklopädie, schon aus dem einfachen Grunde weggelassen werden, weil sie, in ersterer Bedeutung, schon auf einer früheren Stufe des Unterrichts ihre Erledigung gefunden hatte. Die Logik macht also, wie vor dem Jahre 1806, den Anfang. In der Naturphilosophie war schon in den Jenenser Vorlesungen die Eintheilung in das System der Sonne und das der Erde fallen gelassen. Nur die Namen indeß waren gewechselt. Was ursprünglich unter der Ueberschrift „System der Sonne", das war nunmehr unter der Bezeichnung „Mechanik", der Rest des ursprünglichen Entwurfs bis zum Organischen unter der Bezeichnung „Chemismus" abgehandelt und hieran endlich die „Organik" angeschlossen worden. In der Encyklopädie der Propädeutik gelangte Hegel nach mehrfachen Umarbeitungen zu einer sehr kurzen Fassung der Naturphilosophie. Diese ist es, die uns gedruckt vorliegt. Sie behandelt in einem

ersten Abschnitt unter dem Namen „Mathematik“ ausschließlich die Begriffe Raum und Zeit, wendet sich sodann unter der Ueberschrift „Physik“ zur unorganischen Natur, um hier zuerst die „Mechanik“, sodann die „Physik des Unorganischen“ in wenige Paragraphen zu fassen, und schließt endlich mit der Wissenschaft der organischen Natur, die als dritter Abschnitt des Ganzen den Titel: „Physik des Organischen“ erhält. Um Vieles bedeutsamer sind die Veränderungen, welche mit der Philosophie des Geistes vor sich gegangen sind. Auch diese Veränderungen reichen in die Zeit der Jenenser Vorlesungen zurück. Schon in diesen nämlich hatte sich an den Anfang des „Systems der Sittlichkeit“ allmälich eine Anzahl psychologischer Ausführungen, an den Schluß eine Reihe von Betrachtungen über die Religion, die Kunst und die Wissenschaft, als die Formen der Idealität der Sittlichkeit, in denen das sittliche Bewußtsein sich selbst genieße, angesetzt. In derjenigen Darstellung des ganzen Systems, welche das Bewußtsein zum Mittelpunkte nahm, in der Phänomenologie, war sodann das Psychologische sowohl, wie insbesondere Kunst, Religion und Philosophie noch mehr zu ihrem Rechte gekommen. Aus dieser Darstellung kam Hegel jetzt zu einer ganz objectiv gehaltenen und zu einer ausdrücklich als encyklopädisch bezeichneten zurück. Nicht in der Spiegelung des sich bildenden Bewußtseins, sondern in dem reinen Elemente des absoluten Wissens mußte sich hier alle Wirklichkeit zeigen. Nichts von dieser Wirklichkeit durfte in dem geschlossenen Kreise der so sich entfaltenden Wissenschaft fehlen. Diesen Kreis zu füllen, mußte daher jetzt die zu einer kurzen Einleitung zusammengeschrumpfte Phänomenologie ihren Reichthum hergeben. Aber nicht die Phänomenologie blos, sondern ebenso die Logik. Auch diese hatte ja eine Veränderung erlitten, insofern sie das Metaphysische völlig in sich absorbirt hatte. Nicht die ganze bisherige Metaphysik indeß hatte die Logik sich assimiliren können. Die schwereren Theile jener ursprünglichen Metaphysik vielmehr waren bei diesem Assimilationsprozeß zu Boden gefallen. Was ehemals als „Metaphysik der Subjectivität“ und als die Lehre vom „absoluten Geiste“ einen Platz in der Metaphysik gefunden hatte, war

ausgestoßen worden. Es war eben das oder doch nahezu dasselbe, was inzwischen in der Phänomenologie weitere Ausführung und in den Anfangs- und Schlußerweiterungen der Ethik seinen angemessenen Platz gefunden hatte. Durchaus in dem ganzen Gange des Systems lag es begründet, daß die Anthropologie und Psychologie sich unmittelbar an den Schluß der Naturphilosophie, an die Dialektik des Organischen anreihte. Es war, wie ich früher bereits entwickelt habe, durch den Sinn des Systems wenigstens nicht ausgeschlossen, daß Kunst, Religion und Wissenschaft, als noch über der Sittlichkeit hinausliegende Formen des Absoluten gefaßt und mithin dialektisch dem Schluß der Rechtsphilosophie angefügt wurden. Durch alles dies nun war der Inhalt und die Gestalt bedingt, welche die Geistesphilosophie gegenwärtig erhielt. Sie begann mit der Psychologie im weitesten Sinn des Worts, oder, wie Hegel es faßte, mit dem „Geist in seinem Begriffe". Der praktische Geist sofort bildete die Grundlage der Ethik; von dem „Begriff des Geistes" wurde zur „Realisirung des Geistes" fortgeschritten: — in den drei Stadien des Rechts, der Moralität und des Staats wurde das ehemalige „System der Sittlichkeit" abgehandelt. Aber der Staat oder der reale Geist war nun nicht mehr der Schlußstein des Ganzen. Ein letzter Abschnitt der Encyklopädie führte, wenn auch in wenigen Paragraphen, den Geist „in seiner reinen Darstellung" oder „die Vollendung" des Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft vor. Der Geist, so hieß es nun in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Schlußcapiteln der Phänomenologie, stelle den Geist in Individualität und zugleich gereinigt vom zufälligen Dasein, und zwar objectiv für die Anschauung und Vorstellung dar. Die Religion gebe die Darstellung des absoluten Geistes nicht blos für Anschauung und Vorstellung, sondern auch für den Gedanken und die Erkenntniß. Die Wissenschaft endlich sei die begreifende Erkenntniß des absoluten Geistes. Indem er in Begriffsform aufgefaßt werde, sei alles Fremdsein im Wissen aufgehoben. Der Geist sei als Geist absolut realisirt, indem er zum Begriff geworden, der sich selbst zum Inhalt habe und sich selbst begreife.

Viel weniger als die allmälige Fortentwickelung der Systematik kann man an der Propädeutik die Fortentwickelung des diese Systematik belebenden Geistes, d. h. der Methode studiren. In diesem Punkte am meisten verdeckt uns der Lehrer den Philosophen. Im Normativ war es als die Hauptbestimmung des vorbereitenden philosophischen Unterrichts bezeichnet, daß der Schüler „speculativ" solle denken lernen. Unter dem Speculativen verstand Hegel die Erkenntniß, daß die Entgegengesetzten in ihrer Wahrheit Eins sind; es ging nach ihm aus der Einsicht in dasjenige hervor, was er im engeren Sinne das „Dialektische" nannte, aus der Einsicht, daß jede Bestimmung durch sich selbst zur Entgegensetzung fortschreitet. Ausdrücklich nun sprach er sich, gegenüber dem Verfasser des Normativs, dahin aus, daß das Speculative und Dialektische noch nicht für die Jugend sei. Der Lehrer, welcher seinerseits wisse, daß in einem systematischen Ganzen jeder neue Begriff durch die Dialektik des Vorhergehenden entstehe, möge daher zwar allenthalben die Freiheit haben, mit der Dialektik den Versuch zu machen, aber ebenso die Freiheit, da, wo sie keinen Eingang finde, ohne sie zum nächsten Begriff überzugehn. Noch sparsamer werde im Gymnasial-Vortrage das Speculative vorkommen müssen; es werde genügen, durch den an sich speculativen Gehalt des Psychologischen, des Praktischen, des Religiösen, in dem Schüler die Anschauung von der Natur des Speculativen zu erwecken und seinen Geist mit Vorstellungen speculativen Inhalts zu erfüllen. Die „abstracte" Form dagegen, d. h. die Erhebung des zunächst sinnlichen Inhalts in das Denken überhaupt, müsse für den Gymnasialvortrag in den Vordergrund treten. Zuerst und vor Allem müsse der Jugend „das Hören und Sehen vergehen", sie müsse vom concreten Vorstellen abgeleitet, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, und auf diesem Boden sehen, Bestimmungen festhalten und unterscheiden lernen.

Den hier ausgesprochenen Principien nun, entspricht die Haltung der Propädeutik durchweg. Es fehlt ihr die dialektische Lebendigkeit, welche die eigentliche Seele der Hegel'schen Philosophie ist. Am wenigsten konnten die dialektischen Uebergänge in

der Logik zurückgehalten werden: am meisten vermißt man sie in den übrigen Theilen der Encyklopädie. Nur zu häufig erscheint das Uebergehen von einer Bestimmung zur andern als ein blos äußerliches Weitergehen. Ein kahles Eintheilen und Ordnen tritt an die Stelle der speculativen Construction und der dialektischen Entwickelung. Die knappe, abschneidende Form der Paragraphen vermehrt den Schein der Aeußerlichkeit und giebt uns den Eindruck eines trocknen, wenn auch verständigen und ordnungsvollen Gerüsts. Die mündlichen Erläuterungen, deren Substanz uns gleichfalls erhalten ist, beleben wohl in etwas das todte Aussehen des Ganzen; sie zeigen, daß es Hegel hin und wieder meisterhaft verstand, das Speculative, wie er sich ausdrückt, „vor die Vorstellung zu bringen". Daß im Allgemeinen sein Vortrag anregend gewesen sei, werden wir uns schwerlich überreden. Ohne Zweifel ließ sich aus diesem Vortrag unendlich viel lernen, und ohne Zweifel hatten einzelne der Schüler ein Gefühl davon. Es ist ebenso gewiß, daß sich viel mehr hätte lernen lassen, wenn der Lehrer etwas weniger steif und pedantisch, wenn er etwas frischer und jugendlicher gewesen wäre. Ich bin völlig überzeugt, daß es für die große Mehrzahl der Schüler der Unter- und Mittelklasse Stunden peinlicher Langeweile und zerstreuten Hinbrütens waren, wenn der Rector den Katheder bestiegen hatte, wenn er nun, den Hut neben sich, das Heft und die Dose vor sich, mit einer an den letzten Paragraphen erinnernden Frage begann, und sodann in stockendem und doch zähem Vortrage, der durch den schwäbischen Dialekt noch unverständlicher wurde, zur Exposition eines andern und wieder andern Paragraphen verschritt. Glaube, wer will, daß zwölf-, dreizehn- oder vierzehnjährige Knaben einen irgend erheblichen Gewinn aus Lectionen davon tragen konnten, die ihnen ausgesprochenermaßen in der Absicht gehalten wurden, daß ihnen Hören und Sehen vergehen solle! Theile, wer will, die Ansicht, welche Hegel über die Form der propädeutischen Lehrweise bekannte und thatsächlich befolgte! Ein philosophisch relativ richtiger Satz gestaltete sich ihm zu einem pädagogisch absolut irrigen Satze. Wenn er das Aufsteigen vom Sinnlichen zum Abstracten

für den naturgemäßen, aber zugleich für den unwissenschaftlichen Weg erklärt, indem das Abstracte das der Wahrheit nach Frühere sei, so hätte er den pädagogischen Weg nicht ohne Weiteres mit dem wissenschaftlichen identificiren sollen, um so weniger, da er in Beziehung auf das Dialektische und Speculative bereits einen Unterschied statuirt hatte. Er war freilich zugleich der Ansicht, daß jener naturgemäße, beim concreten Sinnlichen anfangende und zum Gedanken fortgehende Weg keineswegs der leichtere, sondern im Gegentheil der schwerere sei. Aber das Beispiel, das er zur Begründung dieser Ansicht anführt, ist besonders unglücklich gewählt. Auch ohne Philosoph zu sein, hätte er wissen sollen, daß es dem Kinde in der That leichter ist, ganze Worte, als einzelne Buchstaben auszusprechen; er hätte sich als Philosoph der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem an sich und dem für uns Früheren und Erkennbareren erinnern sollen. Es verträgt sich schlecht mit der Consequenz seiner Ansicht, daß er andrerseits doch wieder den praktischen Bestimmungen für den Anfang des philosophischen Unterrichts aus keinem andern Grunde den Vorzug giebt, als weil dieselben minder abstract und der Wirklichkeit näher gelegen seien. Die Consequenz jener Ansicht über die Methode forderte unzweifelhaft, daß auch in Beziehung auf den Inhalt vielmehr mit den logischen als den praktischen Bestimmungen angefangen wurde. Es ist leicht zu sehen, daß dieses Schwanken zwischen dem Vorzug, der jetzt dem rein Geistigen, jetzt dem Realen gegeben wird, in der Ambiguität der Hegel'schen Geistesweise überhaupt begründet ist. Es ist dasselbe Schwanken, welches ihn das eine Mal die Realität des Staats, das andere Mal die Idealität von Kunst, Religion und Wissenschaft für die erfüllteste Wahrheit des absoluten Geistes erklären läßt. Es ist dasselbe Schwanken, welches ihn jetzt in der praktischen Herrichtung eines tüchtigen und wehrhaften deutschen Staats, jetzt in der philosophischen Construction eines in sich gerundeten und harmonischen Idealstaats die höchste Befriedigung suchen läßt. Es ist dasselbe Schwanken, welches ihn in seine Logik und Metaphysik das Concrete hineinarbeiten und dann wieder in der Realphilosophie das Concrete zu Ab-

stractionen verdünnen läßt. Es ist dasselbe Schwanken, welches auf jedem Punkte des Systems das Zünglein der Dialektik jetzt nach dem Wirklichen hinüber, jetzt — wenn auch in der immer gleichen Tendenz des „Realisirens" der Bestimmungen — zu dem Begrifflichen zurückschlagen läßt. Auf dieser Ambiguität steht das ganze System. Von dieser Ambiguität nährt sich die ganze Dialektik. Sie ist der Boden und die Wurzel, das Leben und die Unruhe, sie macht den Werth und den Unwerth, die Stärke wie die Schwäche dieser Philosophie aus. Der Philosoph ist genau derselbe, wie der Pädagog. Die Inconsequenz dieses ist die Inconsequenz jenes. Dort wie hier endlich neigt sich das Uebergewicht periodisch auf die eine und wieder auf die andere der beiden Seiten. Sie neigt sich in der gegenwärtigen Periode auf die Seite des Abstracten und Logischen. In derselben Zeit, in welcher die Geistesphilosophie in der Encyklopädie mit einem neuen Abschnitt bereichert wird, indem sie über das System der Sittlichkeit zu der Betrachtung von Kunst, Religion und Wissenschaft hinausgeführt wird, in derselben Zeit wird erklärt, daß der philosophische Schulunterricht sich der abstracten Form zu befleißigen habe, daß das Abstracte nicht blos an sich das Frühere und Wahrhaftere, sondern auch das Leichtere und dem Schüler Verständlichere sei!

Die Form der Propädeutik und das didaktische Verfahren Hegel's stand sonach unter dem Einfluß der jetzt in seinem Geiste prävalirenden Tendenz auf das Begriffliche und Gedankenhafte, auf das Logische und Verständige. Allein ich muß richtiger von einem Wechseleinfluß reden. Diese in der Phänomenologie bereits in der Form des Gegensatzes gegen die Philosophie der Romantik durchgebrochene Tendenz wurde ihrerseits wieder durch die scholastisch-pädagogische Thätigkeit Hegel's genährt. Ja, seine Lehrthätigkeit war es recht eigentlich, welche jetzt am Baume seiner Philosophie eine Frucht reifen ließ, die zwar in Wahrheit von allen Säften strotzt, mit denen sich dieselbe überhaupt ernährt, die aber das Gold ihrer Farbe vorzugsweise dem Aether des reinen Gedankens verdankt. Jene Lehrthätigkeit war es, welche den Verstand des Systems aus dem Innern desselben

gleichsam an die Oberfläche trieb. Jene Lehrthätigkeit war es, welche mit dem Werth des Verstandes den ganzen Werth der Verständlichkeit, der Lehr- und Lernbarkeit einschärfte. „Ich bin", schrieb Hegel im Jahre 1810 an seinen Freund Sinclair[20], „ein Schulmann, der Philosophie zu dociren hat, und halte vielleicht auch deswegen dafür, daß die Philosophie so gut als die Geometrie ein regelmäßiges Gebäude werden müsse, das docibel sei, so gut wie diese". „Die Philosophie", schrieb er zwei Jahre später in der mehrerwähnten pädagogischen Denkschrift, „die Philosophie muß gelehrt und gelernt werden, sie ist wie jede andere Wissenschaft; das Studium derselben ist wesentlich auf den Gesichtspunkt zu richten, daß dadurch der leere Kopf mit Gedanken und Gehalt erfüllt und die natürliche Eigenthümlichkeit des Denkens, d. h. die Zufälligkeit, Willkür und Besonderheit des Meinens vertrieben werde". Man hört nicht blos den Lehrer, sondern zugleich den Schulmeister in diesen Worten. Wenn Hegel jetzt seine Philosophie von Neuem vor dem Publicum zur Darstellung bringen wird, — kein Zweifel, daß er dasselbe vor Allem in die Zucht des Denkens nehmen und unter den Gehorsam eines völlig methodischen Begreifens bringen wird, kein Zweifel, daß sein neues Werk auf der einen Seite planer, aber auf der andern auch schulmäßiger und im eigentlichsten Sinne scholastischer sein wird.

Von dieser Beschaffenheit waren die Hefte, die der Nürnberger Rector seinen Gymnasiasten dictirte. Von dieser Beschaffenheit war das Werk, welches der fleißige Mann neben aller zerstreuenden Mühsal seines Amtes auszuarbeiten die Zeit fand. Das wesentlichste Resultat seiner scholastischen Wirksamkeit, das eigentliche Denkmal dieser Epoche von Hegel's Leben liegt uns vor in den zwischen 1812 und 1816 erschienenen drei Bänden der „Wissenschaft der Logik".

Dreizehnte Vorlesung.

Die Logik.

Schon in der letzten Vorlesung habe ich einige Andeutungen über die veränderte Gestalt, welche die Hegel'sche Logik gegen den ursprünglichen Entwurf vom Jahre 1800 angenommen hatte, nicht zurückhalten können. Es ist jetzt, angesichts des großen Werks über die Logik, an der Zeit, diese Veränderungen theils schärfer und vollständiger zu charakterisiren, theils nach ihren Gründen und ihrer Bedeutung darzulegen.

Kein Stein beinahe, diesen Eindruck empfangen wir bei einer ersten Vergleichung, ist auf dem andern geblieben. Aus zwei Wissenschaften ist Eine, aus Logik und Metaphysik eine bloße Logik geworden. Diese Logik enthält das Meiste von dem, was die ursprüngliche Metaphysik, und sie enthält unendlich mehr, als was die ursprüngliche Logik enthielt. Wir erinnern uns aus dem Manuscript vom Jahre 1800 der Ueberschriften: Beziehung, Verhältniß, Proportion, System von Grundsätzen, Metaphysik der Objectivität und Metaphysik der Subjectivität. Die drei Theile der „Wissenschaft der Logik" sind: das Sein, das Wesen, der Begriff überschrieben. Am meisten noch hält die spätere mit der frühern Logik in den ersten Partien gleichen Schritt. Auch in diesen jedoch sind die Bestimmungen nicht blos vermehrt, sondern auch in eine andere Ordnung gerückt; was dort als Hauptabtheilung auftrat, ist zur Unterabtheilung geworden, und umgekehrt. Das Alte in dem Neuen wiederzuerkennen wird noch schwieriger in den späteren Partien. Durchweg verhält sich jenes zu diesem, wie

die ersten Ansätze organischen Lebens zu einer vollendet entwickelten und mannigfach gegliederten Organisation.

Eine reiche Erfahrung des Denkens, eine gehaltvolle innere Entwickelung lag zwischen den beiden Arbeiten in der Mitte. Wenn Hegel jetzt die Ausarbeitung einer Logik unternahm, so that er es von ganz anderen Gesichtspunkten, mit vielfach anderen Zwecken, Herr über ein weit reicheres Material, als am Beginn seiner philosophischen Laufbahn. Daher die zahllosen Abweichungen der beiden Redactionen im Einzelnen, daher die entscheidenden und principiellen Unterschiede.

Im Aufsteigen zu der Idee des absoluten Geistes — so war der ursprüngliche Plan des Systems — mußte zuerst das wahre Erkennen begriffen, und mußte zweitens dieses Erkennen als objectiv in der Form des absoluten Geistes existirend nachgewiesen werden. Der ganze Weg bis zu diesem Punkte brach demnach in zwei Theile auseinander. Nach dem Grundgedanken zwar des Systems war die Entwicklung, die sich durch diese beiden Theile hindurchzog, durch nichts Andres gesetzt, als durch den Einen seine eigne Idee herausarbeitenden absoluten Geist. Die Darstellung jedoch schwankte im Einzelnen fortwährend zwischen der Hervorkehrung des Moments der subjectiven Reflexion und der in den Bestimmungen selbst enthaltenen objectiven[1]. Nach dieser Unterscheidung schied sich insbesondere die Logik von der Metaphysik. Es war die Form des absoluten Geistes, die sich in jener durch unser Denken erzeugte: es war der Inhalt des absoluten Geistes, der sich in dieser durch Selbstreflexion zu befestigen begann.

Diese mit dem Grundgedanken streitende Darstellung hatte nun aber zu einer Krisis geführt. Hegel hatte mit jenem Grundgedanken Front gemacht gegen das subjectivistische Philosophiren seiner Vorgänger. Die wahre Philosophie beginnt erst da, wo der Gegensatz von subjectivem Denken und gegenständlicher Bestimmtheit aufgehört hat. Alle blos subjectiven Formen und Betrachtungsweisen haben ihren Grund lediglich in der Natur des menschlichen Bewußtseins, und diese Natur wiederum ist nur zu begreifen aus dem Standpunkte des absoluten Geistes. Aus

diesem höchsten, übersichtigen Standpunkte daher hatte Hegel die verschiedenen Verhaltungsweisen des Bewußtseins der Kritik unterworfen. Er hatte in der Phänomenologie das empirische Bewußtsein und das Bewußtsein der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie kritisirt. Er hatte mit diesem Werke ebenso sich selbst nach allen denjenigen Bestimmungen und Wendungen seiner ursprünglichen Logik und Metaphysik kritisirt, welche mit der Fundamentalidee des Systems nicht in Zusammenklang standen. Alles Schwanken, ja, aller Schein eines Schwankens, ob im philosophischen Denken nur eine subjective Beziehung oder die Sache selbst gedacht werde, mußte ein für allemal verschwinden, seit die Phänomenologie das philosophische Bewußtsein als das Bewußtsein von der Identität des Seins und Denkens dargestellt hatte. Die Grenze mithin zwischen Logik und Metaphysik bricht zusammen. Die Logik ist als solche zugleich Metaphysik und die Metaphysik ist ebensosehr Logik. Im ausdrücklichen Anknüpfen an die Phänomenologie setzt Hegel diesen identischen Charakter seiner nunmehrigen „Wissenschaft der Logik“ auseinander. Schon im Sommer 1806 hatte er unter dem Namen der „speculativen Philosophie“ die Phänomenologie und die Logik zu Einer Vorlesung verbunden, indem er jene als Einleitung zu dieser behandelt und aus dem Begriff des absoluten Wissens, dem Schlußergebniß der Phänomenologie, unmittelbar zu dem Begriff des reinen Seins, dem Anfangsbegriff der Logik, übergegangen war. In der Phänomenologie sowohl, wie in seinem großen logischen Werke motivirt er diesen Uebergang und giebt an, wie diese Continuität gedacht ist. Wir haben am Schlusse der Phänomenologie an der Hand des Philosophen eine Bewußtseinsform erreicht, für welche der Gegensatz von Sein und Wissen nicht mehr existirt. Der Geist und die Gegenständlichkeit, Subject und Object, ist identisch. Damit nun hat sich der Geist „das Element des Wissens“ bereitet, aus dem er fortan nicht wieder heraustritt. In diesem Elemente des Wissens „breiten sich jetzt die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß“. Die reine Wissenschaft, oder die Logik, „enthält

den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist". Mit dem transscendentalen Werth der Denkbestimmungen, so wird anderwärts auseinandergesetzt, d. h. mit ihrer Beziehung auf die Subjectivität und der Grenzbestimmung dieses Subjectiven gegen ihr Ansich, habe sich die Kant'sche Philosophie beschäftigt. Die Rücksicht auf diese Beziehung liege nunmehr dahinten; durch die Phänomenologie sei dieselbe abgestreift und erledigt. Das Interesse dürfe sich jetzt daher auf den Inhalt der Denkbestimmungen richten. Ebendamit werde die Logik oder das System der Denkformen zugleich das System der objectiven Gedanken. Die von ihrer subjectiven Beschränktheit befreite Logik werde von selbst zur rehabilitirten Metaphysik. Indem sie die Bestimmungen des Seins und Wesens in ihren ersten beiden Theilen abhandle, trete sie geradezu an die Stelle der alten Ontologie, umfasse sie ebenso auch die übrige Metaphysik, das Denkwesentliche an den Vorstellungen von der Seele, der Welt und Gott.

Wie aber in der Phänomenologie das System einen neuen Anfang, so hatte es in der Darstellung, wie der absolute Geist in Kunst, Religion und Wissenschaft sich selbst erfasse, auch einen neuen Schluß bekommen. Dieser neue Schluß wirkte auf die Logik nicht minder zurück als der neue Anfang. Hatte dieser die Grundwissenschaft von dem Hineinscheinen transscendentaler Beziehungen gereinigt, so reinigte sie jener von Bestimmungen, die vielmehr in die Sphäre des concreten als des logischen Geistes gehörten.

Im ersten Entwurfe hatte Hegel bereits am Schlusse der Metaphysik die ganze Idealität des absoluten Geistes auftreten lassen und den übrigen Theilen des Systems nur noch die Darstellung von dessen Realität in Natur und Sittlichkeit vorbehalten. Die Frage, ob dies richtig oder nicht richtig war, ist nur aus dem Sinne des Systems selbst zu beantworten, und es ergiebt sich hieraus und aus der Doppeldeutigkeit, die in diesem System der Begriff des Realen hat, daß die ältere Ordnung als gleich richtig wie die neue angesprochen werden kann. Gleichviel jedoch. Nach-

dem einmal die Lehre von der Seele in der Psychologie, die Lehre von dem höchsten Wesen in der Religionsphilosophie einen Platz erhalten hatte, so war es unvermeidlich, daß diese nach älterem Sprachgebrauche specifisch metaphysischen Themata von der Logik ausgeschlossen würden, und daß in dem Geschäfte der ersten Constituirung des absoluten Geistes nichts anticipirt würde, was über die ganz allgemeine „Idee" dieses Geistes hinausginge.

Für solche Verengerung und Verkürzung aber des logisch-metaphysischen Theils des Systems, wurde derselbe nach einer andern Seite hin mehr als entschädigt. Nach Form und Inhalt hatten die übrigen Theile Manches an sich gezogen, was ursprünglich ihm angehörte: um das Zehnfache bereicherte er sich hinwiederum aus den Schätzen der Natur- und Geistesphilosophie. Nach einer vielfachen und stets tieferen Beschäftigung mit den concreten Wissenschaften kehrte Hegel jetzt zu der Logik zurück. Er brachte denselben Gewinn daraus mit, den der Grammatiker oder der Lexikograph aus einer erweiterten Lectüre der Schriftsteller davonträgt. Die realen Disciplinen hatten ihn mit einer reichlichen Beispielsammlung für das Logische ausgerüstet. Er hatte im Gebiete der Natur und des realen Geistes eine Menge bisher übersehener Gedankenbestimmungen entdeckt. Sowohl der etymologische wie der syntaktische Theil der Logik hatte sich ihm erweitert. Beide hatten sich nicht erweitern können, ohne sich zugleich zu berichtigen. Die Regeln dieser Denkgrammatik, die Definitionen dieses Gedankenlexikons hatten sich vermehrt und verschärft, besser geordnet und feiner nüancirt. Hier daher sehen wir die Reihenfolge der Kategorien geändert. Hier wieder sehen wir zwischen die Bestimmungen der ursprünglichen Logik eine Anzahl von Zwischenstufen eingeschoben. Was ursprünglich z. B. unter dem Causalitätsverhältniß als synonym zusammenbegriffen war, das tritt jetzt in verschiedenen Capiteln auseinander: es wird besonders von der Ursache und Wirkung und besonders von der Kraft und ihrer Aeußerung, von dem Innern und dem Aeußern gehandelt. Andere Bestimmungen fehlten in der früheren Logik gänzlich. Erst in der Natur-

philosophie hatte Hegel, und zwar sehr umständlich, die logisch-dialektische Natur des Mechanismus, des chemischen und des Lebensprocesses auseinandergesetzt. Diese und andere Auseinandersetzungen wandern jetzt in die Logik hinüber, um als Verbindungsglieder zwischen früher dicht zusammengestellte Kategorien in die Mitte geschoben zu werden.

Noch andere Kategorien, um welche die neue Logik reicher ist als die alte, verdanken ihren Ursprung einer abermals anderen Quelle. Einer Quelle, aus welcher zu schöpfen unser Philosoph seit lange gewohnt war. Seine Aufmerksamkeit auf alle Wirklichkeit hatte außer der Dimension in die Breite auch eine Dimension in die Tiefe. Er suchte die Wirklichkeit der allgemeinen Gedanken in der Gegenwart des natürlichen und geistigen Lebens: er suchte sie nicht minder in dem zeitlichen Verlauf und in der geschichtlichen Vergangenheit des Denkens. Er kehrt zur Logik nach einer gründlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie zurück. In die Gedankenwelt muß alles dasjenige als ein organisches Glied eingeordnet werden, was jemals als wesenhafter Gedanke in der Geschichte aufgetreten ist. Schon im ersten Entwurfe hatte die Wolff-Leibnitzische und die Kant-Fichte'sche Philosophie einen bedeutsamen Stoff für die Metaphysik hergegeben[2]. Wenn wir jetzt unter den Kategorien der „absoluten Indifferenz" oder dem „Absoluten" mit seinen „Attributen und Modus" begegnen, wenn wir in besonderen Unterabtheilungen das „Eins und das Leere", oder den Schein im Gegensatz zum Wesen behandelt finden, so würden wir, auch ohne ausdrücklich darauf hingewiesen zu werden, nicht verkennen, daß es die Gedanken Schelling's und Spinoza's, die leitenden Gesichtspunkte des Atomismus und des Skepticismus sind, welche die neue Logik kritisirt, indem sie ihre objective Berechtigung in der erkennenden Selbstentwickelung des Geistes anerkennt.

Aber Kritik im eminenten Sinne des Wortes übt diese Logik vorzugsweise an Einem der früheren Systeme. Seit der Jena'er Periode hatte Hegel die ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie als unerläßlich erkannt. Diese Auseinandersetzung, zunächst in besonderen Abhandlungen voll-

zogen, war bereits in der Phänomenologie in die systematische Form verflößt worden. Sie bringt jetzt in die Logik, die ja von Hause aus an der Kritik der reinen Vernunft einen Leitfaden gehabt hatte. Die widerlegende Beurtheilung des Kantianismus durchzieht die „Wissenschaft der Logik“ von einem Ende zum andern. Diese verhält sich zu Kant, wie Kant's erste große Hauptschrift sich zu Wolff und Hume verhielt. In Kant erblickt Hegel, wie Kant in Hume, seinen Vorgänger; es ist, meint er, das große Verdienst der Vernunftkritik, auf die immanente dialektische Natur der Vernunft aufmerksam gemacht zu haben. Gerade deshalb aber kann die wahre Kritik der Vernunft nur in einer Selbstkritik derselben bestehen. Die Gefahr und der Irrthum ist nicht darin zu sehen, daß die Vernunft transscendent wird, sondern darin, daß sie von ihrem eignen Inhalt scheu zurücklenkt und in transscendentale Beziehungen sich festbannt. Die Kritik der reinen Vernunft muß nur bis an's Ende vollzogen werden. Ihr negatives Resultat löst sich dann von selbst in ein positives auf: die Kritik der Vernunft verwandelt sich in das System der Vernunft.

Und weiter. Wie die Auseinandersetzung mit dem Kriticismus, so hat die Wissenschaft der Logik auch die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Romantik in ihrem Rücken. Vielmehr: sie ist nichts als die Systematisirung dieser Auseinandersetzung. Sie erst giebt jenem antiromantischen Manifest in der Phänomenologie-Vorrede den vollen Nachdruck einer wissenschaftlichen That. Was die Phänomenologie nur durch ihre methodische Form, das leistet sie durch die Sache selbst, indem sie ganz in der Begründung dieser Form aufgeht. Vorüber, so sagt die Vorrede zur Logik, sei die Zeit, wo es vornehmlich um Erwerbung und Behauptung des neuen philosophischen Princips in seiner unentwickelten Intensität zu thun gewesen: es handle sich fortan um die Entwickelung dieses Princips zur Wissenschaft. Zur Wissenschaft: und eben die Logik wird als die Quintessenz und als die conditio sine qua non aller wissenschaftlichen Arbeit bezeichnet. Sie eben ist die reine Darstellung der von der romantischen Philosophie verachteten und

vernachlässigten Methode. Wenn in der Phänomenologie dieser Wissenschaftlichkeit bereits gehuldigt wurde, so geschah es, um am Schlusse in den Schelling'schen Standpunkt wieder einzumünden. In der Logik bildet dieser Standpunkt den Ausgang, um im Verlaufe des Weges einen Inhalt zu produciren, von dem das Identitätssystem keine Ahnung hatte. Dieses System vielmehr mit seiner Methodelosigkeit und seiner ganz auf Borg und Credit gegründeten Haushaltung, mit seinem rohen und kahlen Formalismus, seiner vornehmen Oberflächlichkeit und geistreichen Gedankenlosigkeit wird auf allen Punkten angegriffen. Vor den scharf umrissenen Bestimmungen dieser Logik erblassen die luftigen Gestalten der Schelling'schen Philosophie. Ja, ihr Princip selbst wird auf der Hälfte des Weges als ein überwundenes, in einer untergeordneten Region der Gedankenwelt festgebanntes zurückgelassen. Wo diese Logik ist, da gerade ist Schelling niemals hingedrungen. Gerade in dieser Logik aber sucht Hegel zumeist das Wesen seiner und aller wahren Philosophie.

Mit diesem starken Accente endlich, den das logische Werk überhaupt auf das Thema legt, welches es behandelt, verbindet sich eine neue Vorstellung von der Aufgabe aller philosophischen Darstellung und ein neuer Sinn für die schriftstellerische Form. Hegel hatte nur mühsam gelernt, seine Gedanken zur Verständlichkeit für Andere herauszuarbeiten. Die Phänomenologie, als „Erster Theil des Systems“ bezeichnet, mußte Besorgnisse erwecken, ob dasjenige, was dadurch eingeleitet werden sollte, nur irgendwie zugänglich sein würde. Unter dem Titel eines „Zweiten Theils“ sollten nach der anfänglichen Absicht die drei weiteren und ursprünglichen Glieder des Ganzen: Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie zusammen veröffentlicht werden. Wäre dieser Plan ohne zwischenliegende Pause zur Ausführung gekommen, so konnte der Logik unmöglich die umständliche und sorgfältige Ausführung zu Theil werden, die sie jetzt erhielt. Wir würden als zweiten Theil zur Phänomenologie die ganze Hegel'sche Philosophie, und zwar in einer eben so schwerfälligen und gespannten Sprache zu lesen bekommen haben, wie die, welche jenes Werk charakterisirt. Daß es anders

ist, war die Frucht von Hegel's Lehrthätigkeit am Nürnberger Gymnasium. Die scholastische Form, welche in der Phänomenologie von der poetischen Darstellung der verschiedenen Bewußtseinsstufen und von der dunklen Bildlichkeit des Ausdrucks verdeckt war, tritt in der Logik geflissentlich in den Vordergrund. Alle Affectation, alles Pretiöse und Stelzenhafte ist aus dem Stil der Logik verschwunden. Die Absicht ist: es soll so deutlich und so schulmäßig geredet werden, wie möglich. Jede directe Concurrenz mit den Werken der Poesie ist mit Bewußtsein aufgegeben. Jenes athem- und ruhelose Fortgehen von Stufe zu Stufe, welches den Leser der Phänomenologie ermüdet, findet sich in der Logik nicht mehr. Hier sind überall Haltpunkte und Einschnitte. Nicht „die runde Sache“, wie Hegel bei späterer Gelegenheit sich einmal ausdrückt, sondern die Sache, wie sie faßbar ist, wird uns angeboten. Ueberall werden der Reflexion, jenem zum „speculativen“ und „dialektischen“ Denken erst zu erziehenden Verstande, dem Verstande, zu dem sich Hegel bei seinen Schülern herablassen mußte, die wünschenswerthesten Zugeständnisse gemacht. Allerorten orientiren vorläufige Eintheilungen, Uebersichten und Inhaltsangaben den Leser. Durch Zahlen und Buchstaben wird dem Auge und durch das Auge dem Verständniß zu Hülfe gekommen. In zahlreichen Anmerkungen werden mögliche Mißverständnisse und Einwände beseitigt, gegnerische Standpunkte und Gründe beleuchtet, wird der Begriff zur Vorstellung heran, die Vorstellung zum Begriff hinaufgeführt. Ja, diese Unterscheidung von Text und Anmerkungen ist geradezu der wichtigste Charakterzug der formellen Beschaffenheit der Logik. Die Bewußtseinsstufen in der Phänomenologie waren unmittelbar zugleich Epochen der Geschichte; logische wie concrete Bestimmungen hingen sich unmittelbar an die Charakteristik des Verhältnisses, in welchem das Bewußtsein zu seinem Gegenstande stehe. Alles dies war zu einem dicken Gewebe ineinandergewirrt, in welchem sich mit dem Verständniß zugleich die Ueberzeugung verwickelte. Die Gestalten der Logik haben gleichfalls geschichtliche Existenz. Sie sind nach Hegel an sich zwar „von aller sinnlichen Concretion befreit“, aber darum nicht weniger die Mächte,

auf denen „die Entwickelung alles natürlichen und geistigen Lebens beruht“. Nach dem Stil der Phänomenologie nun würde es gerechtfertigt sein, die Schilderung dieses concreten Lebens unmittelbar in die Definition jener abstracten Wesenheiten hineinzuweben. Die Logik, ihrem eigensten Gehalt nach, — wir werden uns davon überzeugen, — ein viel feineres und täuschenderes Gespinst aus Gedanken und Wirklichkeit, zeigt nichtsdesto weniger überall das bestimmte Bestreben, den Schein aller derartigen Verwirrung zu vermeiden. Jene concreten Gestalten treten hier in der Regel erläuternd und exemplificatorisch zu der abstracten Entwickelung hinzu; sie bilden nicht mit dieser zusammen einen einzigen, sondern sie bilden einen Anmerkungstext neben dem Haupttext. Kein geringes Lob aber ist es endlich für die „Wissenschaft der Logik“, daß die didaktische und schriftstellerische Weisheit ihres Verfassers sich mit dem philosophischen und künstlerischen Plan des Ganzen in's Gleichgewicht zu setzen vermocht hat. Der Baumeister hat es verstanden, sein Gebäude gerade dadurch zweckentsprechend zu machen, daß er es schön machte. Seine didaktische Kunst geht Hand in Hand mit seiner architektonischen. Nicht zum Wenigsten deshalb ist die Logik verständlich, weil sie im Ganzen wie im Detail ihrer Gliederung die größte Regelmäßigkeit und Symmetrie zeigt. Ich kann mich nicht erwehren, diese ihre Beschaffenheit mit der neuen Localität in Zusammenhang zu bringen, der sie ihren Ursprung verdankt. Hegel war in Nürnberg von Bau- und Sculpturwerken deutscher Kunst umgeben. Unwillkürlich prägt sich dem Geiste der Sinn jener Meister ein, die sich neben der Begeisterung für einen großen Gedanken die Geduld für die kleinkünstlerische Ausführung eines oft mikroskopischen Details zu erhalten wußten. Hegel arbeitete in einem härteren Stoff, als die Adam Kraft und Peter Vischer. Seine Logik und die gleichzeitig sich formirende Encyklopädie sind Werke, die der Geist eines modernen deutschen Denkers gleichsam im Wetteifer mit der Handwerkskunst des Mittelalters geschaffen hat.

Alle diese Eigenschaften der neuen Logik nun aber führen für uns eine eigenthümliche Schwierigkeit mit sich. Aus dem

Drang nach Leben und Realität, aus dem jugendlichen Ideal von der Welt als einem schönen Kosmos sahen wir das Hegel'sche System ursprünglich erwachsen. Diesem Ideal hat nachgerade die Arbeit der Reflexion alle Frische, die ganze Fülle und Farbe der Jugend genommen. Unsere Ueberzeugung, daß wir es dennoch auch in der Logik, wie sie jetzt ist, immer noch mit den alten Motiven und dem alten Ideale zu thun haben, kann sich durch die stätige Verfolgung der durchlaufenen Metamorphosen nur befestigt haben. Allein es ist schwer, durch die scholastischen Runzeln, die sich in der Physiognomie des Systems gebildet haben, den Ursprungstypus desselben hindurchzuerkennen. Was weich und biegsam war, ist verknöchert; um den Kern hat sich eine vielschichtige Schale gelagert; um soviel sich philosophisch das System vervollkommnet hat, um so viel hat es seinen einfachen Gehalt der Anschauung und Empfindung aus dem Gesichte gerückt. Wir müssen diese Logik ganz so sehen, wie sie sich selbst giebt. Wir müssen andrerseits alle Kraft der Erinnerung und alle Sehkraft aufbieten, um über der philosophischen Meinung nicht den menschlichen Sinn, über der Form nicht den realen Kern uns entschlüpfen zu lassen.

Treten wir zunächst der allgemeinen Bestimmung näher, daß diese Logik in Eins zugleich Metaphysik sei. Die Bestimmungen, die ihren Inhalt ausmachen, werden auf der Einen Seite als die „reinen Wesenheiten" bezeichnet: es wird auf der anderen Seite gesagt, daß sie „das reine Wissen in dem ganzen Umfang seiner Entwickelung" darstellen, oder daß es der „Begriff des begreifenden Denkens" sei, der sich im Verlaufe der Logik erzeuge. Die nothwendigen Formen und eignen Bestimmungen des Denkens sind nach Hegel „der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst". Als die unendliche Form hat die logische Idee sich selbst zu ihrem Inhalte. Man suche, heißt es in der Einleitung, für die abstracten Formen in der Logik einen Inhalt, ein substantielles Wesen außer ihr. Die logische Vernunft aber sei selbst „das Substantielle und Reelle, das alle abstracten Bestimmungen in sich zusammenhält, und ihre gediegene, absolut-concrete Einheit ist". Diese Deckung von Wissen

und Wesenheit, von Form und Inhalt erklärte sich uns vorhin aus der Continuität der Logik mit der Phänomenologie. Die Logik in dieser Haltung ist nur die Ausbreitung und Realisirung des dort begründeten Standpunkts des absoluten Wissens. Diesem Standpunkt, sowie dem Beweise für denselben, haben wir früher auf den Grund geschaut. Schon von dorther daher ist uns der Sinn sowie der Irrthum klar, der in der Identificirung der logischen Form und des metaphysischen Inhalts enthalten ist. Dieselbe ist die abstracteste Formulirung für die Tendenz unsres Philosophen, im Denken als solchem Wirklichkeit zu erfassen, in der Beschäftigung mit den reinen Gedanken etwas mehr als bloße „realitätslose Gedankendinge" zu haben. Allein es lohnt sich, dieser Tendenz nunmehr gerade auf dem logischen Gebiete zuzusehen. Hier soll sie sich factisch bewähren und systematisch vollziehen. Was die Phänomenologie in subjectiver Wendung, dasselbe will die Logik in objectiver Haltung beweisen. Wie glückt es dem Philosophen, und wie stellt er sich an, wenn er nun Ernst macht mit jenem subjectiv-objectivem, jenem abstracten und doch zugleich wirklichkeitsvollen Denken?

Der äußerste Spiritualismus im fortwährenden Kampfe mit der kräftigsten Realitätstendenz, das, um es kurz zu sagen, ist das wunderliche Schauspiel, das sich uns darbietet. Hier ist zugleich Platon und Aristoteles. Wie Platon, im Wetteifer mit der plastischen Kunst seines Zeitalters, spröde Begriffsgestalten als das wahrhaft Wirkliche an dem unsichtbaren Ort aufstellte, so wird uns hier eine Reihe von Bestimmungen aufgezeigt, deren Körper ihre eigne Idealität sein soll. Wie Aristoteles die Ideen des Platon nur als das begriffliche Eins in und an dem Vielen. und andrerseits als die im Stoff der Wirklichkeit sich regenden Mächte anerkannte, so ergänzt sich auch hier der Werth jener Bestimmungen durch den Hinweis auf ihre Geltung im Realen, und ihr metaphysischer Charakter schwindet zu der Bedeutung zusammen, daß sie „die Grundlage und das innere einfache Gerüst der Formen des Gei-

stes ausmachen". Wir haben es jetzt mit Gestalten und Wesenheiten zu thun, die für sich etwas zu sein scheinen; ein metaphysischer Himmel spannt sich vor uns aus; es ist in moderner Form die Platonische Begriffsmythologie, wenn das Reich des reinen Gedankens als die Wahrheit bezeichnet wird, „wie sie ohne Hülle an und für sich ist", wenn die Logik nichts Geringeres sein soll, als „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". Aber in demselben Momente zerrinnt die Poesie dieser Auffassung. Es sind „Formen" und „Schatten", mit denen wir es zu thun haben; ausdrücklich wird uns versichert, daß wir uns mit einem „isolirten System von Abstractionen" beschäftigen, und daß diese Abstractionen Existenz und Wirklichkeit nur in der Welt haben, die wir verließen, um jenes Schattenreichs ansichtig zu werden.

Es ist zunächst im Verhältniß der Logik zur Realphilosophie, woran der Dualismus dieser Auffassung klar wird. Vergeblich, daß an zahlreichen Stellen jene sich zu dieser in ein klares Verhältniß zu setzen versucht. Allerdings, so wird an der betreffenden Hauptstelle gesagt, könne die Logik als die formelle Wissenschaft nicht auch diejenige Realität enthalten, welche der Inhalt der Wissenschaften der Natur und des Geistes sei. Allerdings treten diese concreten Wissenschaften zu einer reelleren Form der Idee heraus als die Logik. Allein formell, wie die Logik sei, sei sie die Wissenschaft der absoluten Form; es sei die Natur der absoluten Form, an ihr selbst ihre Realität zu haben; gerade diese Realität sei die wahrste, die Wahrheit selbst und die reine Wahrheit, diejenige Realität, deren Bestimmungen noch nicht die Form „der absoluten Unmittelbarkeit" oder eines „absoluten Andersseins" haben. So Hegel — und man versuche es nun, nach dieser Auseinandersetzung anzugeben, ob seine Philosophie in der Metaphysik oder in der Physik und Ethik ihren eigentlichen Sitz hat. Man versuche es, anzugeben, ob sie das Wirkliche höher stellt, als das Logische, oder das Logische höher als das Wirkliche. Ist ihr die einheimische Realität des Begriffs oder

die Realität, in welcher der Begriff einheimisch ist, die vollendetere und echtere Realität? Ist ihr die Logik die wahre Realphilosophie oder sind es die concreten Wissenschaften der Natur und des Geistes?

Aber vielleicht wird uns über das Verhältniß dieser zwiefachen Realität der Punkt Aufklärung geben, an welchem sich die Logik zur Naturphilosophie hinüberwendet[3]. Und in der That, daß es eine andere Realität ist, die dem Begriff als solchem inwohnen soll, und eine andere Realität, die in der erscheinenden Welt sich ausbreitet, dies freilich wird bei dem Uebergange in die Naturphilosophie vollkommen klar. Zugleich jedoch hat eben damit die Duplicität dieser ganzen Philosophie, der Wirklichkeit gegenüber, hier ein Ende. Will sie bei dem Refrain ihrer Logik beharren, daß der Begriff nicht blos die wahre, sondern alle Wirklichkeit ist, so muß die Logik die ganze Philosophie sein, so muß mit ihr das System schließen. Allein dieselbe realistische Tendenz, welche den Begriff mit Realität belehnte, treibt über diesen realistischen Begriff zum Begreifen der eigentlichen Realität fort. Die Frage ist nur, wie das Geständniß eingeleitet werden soll, daß der mit Wirklichkeit vollkommen gesättigte Begriff doch noch das Bedürfniß haben soll nach einer anderen als seiner Realität. Hier offenbar war der erste Entwurf der Logik in einem entschiedenen Vortheil gegen die neue Redaction. Viel stärker accentuirte jener die Geistesnatur der absoluten Idee, die am Schluß der Metaphysik auftrat; viel bestimmter war das Ganze damals über dem Schema des bei sich seienden, sich objectivirenden und endlich zu sich zurückkehrenden Geistes aufgebaut. Dieses Schema muß nun auch jetzt in Anspruch genommen werden; diese concretere Fassung der absoluten Idee muß auch jetzt aushelfen. Die Idee demnach, so drückt Hegel sich aus, wird, nachdem sie sich am Schluß der Logik zu ihrer höchsten Stufe erhoben hat, zur „Schöpferin der Natur", sie „entläßt sich frei", sie „entschließt sich, sich als äußerliche Idee zu bestimmen", um aus dieser Aeußerlichkeit in vollendeter Geistesform sich wieder zu sich emporzuheben.

Allein diese Ausdrücke, durch welche die Idee personificirt

wird, stehen sichtlich mit dem ganzen Charakter des Logischen im Widerspruch. Wir sind in Wahrheit am Schlusse der Logik genau da, wo wir am Schlusse der Phänomenologie waren. Im „absoluten Wissen“ bereits soll jene Realität besiegt sein, die dem Bewußtsein als eine für sich geltende Gegenständlichkeit gegenübertritt. In der „absoluten Idee“ wiederum soll die absolute Einheit von Begriff und Realität erreicht sein. Die wahre Sachlage ist, daß das absolute Wissen sich in der Logik mit lauter abstracten Bestimmungen beschäftigt, daß die absolute Idee, wie Hegel selbst es ausdrückt, „in den reinen Gedanken eingeschlossen“, daß die Logik „die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs ist“, und daß, um zur Realität zu gelangen, ein völlig neuer Anfang gemacht werden muß. Naiver und einfacher kann dies ganze Verhältniß, das Verhältniß einer bloßen Scheinrealität zur wirklichen Realität, das Verhältniß von eingebildeter, erraisonnirter, metaphysischer zu anschaubarer und lebendiger Realität nicht ausgesprochen werden, als es am Schlusse der Logik geschieht. „Die systematische Ausführung, welche die absolute Idee in der Logik erhält, ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre, der Sphäre des reinen Gedankens gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens insofern in der Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft“.

Dieses Geständniß von der Unzureichenheit der Logik, dieses naive Abbrechen des logischen Weges, dieses unvermittelte Uebergehen aus spiritualistischer in die realistische Realität sticht auf's Grellste gegen das langathmige Pathos ab, womit durch die ganze Logik hindurch an der Selbstgenügsamkeit des Begriffs festgehalten und seine immanente Realität gepriesen wird. Mit jener ideologischen Vornehmheit, die dem Platon so schön steht, wenn er gegen die frivolen Ansichten der Sophisten ankämpft, wehrt Hegel wiederholt diejenige Ansicht von der Realität ab, wonach zu ihr die in Raum und Zeit bestimmte Anschauung gehöre, die Realität, „über welche sich erhoben zu haben Bedingung des Denkens und der Wahrheit sei“. Nur mit mitleidigem Ausdruck

erwähnt er des Respects, welchen Kant vor dieser Realität zu hegen sich nicht entbrechen konnte; das Sinnliche nämlich sei ihm „zu mächtig gewesen, um davon weg zur Betrachtung der Kategorien an und für sich, und zu einem speculativen Philosophiren kommen zu können". Seiner von uns so oft bemerkten Polemik gegen die „realitätslosen Gedankendinge", mit denen die Kant'sche Philosophie sich zu schaffen mache, correspondirt auf der gegenüberliegenden Seite die Verachtung der von dem Begriff getrennten Realität, welche bloße Erscheinung und in Wahrheit ein Nichts sei. Nur der Gedanke und nur dasjenige Denken sei wahr, worin an sich Realität enthalten sei: mit der Durchführung dieser Ansicht beschäftigt sich die ganze Logik, — bis sie am Schlusse auf einmal gewahr wird, daß noch eine ganze Welt von Realität ihr zur Seite liege, der gegenüber selbst die absolute Idee, die realitätsvollste aller logischen Kategorien, etwas „in den reinen Gedanken Eingeschlossenes" sei!

Vielmehr aber: nicht blos an den Grenzen, sondern schon *innerhalb der Logik selbst* ist dieses Wechselspiel von Gedanken und Realität fortwährend zu beobachten. Der ganze Gang derselben, im Großen betrachtet, besteht in gar nichts Anderem als darin, daß Gedankenbestimmungen „realisirt" werden, und daß die Realität, welche auf diese Weise gewonnen ist, immer wieder spiritualistisch gefaßt und dadurch illudirt wird. So wird der Gang von Sein und Wesen zum Begriff und vom Begriff zur absoluten Idee so dargestellt, daß auf der ersten Hälfte dieses Weges die Realität im Begriff verschwunden sei, und daß der Begriff diese verschwundene Realität nunmehr auf der zweiten Hälfte des Weges „in und aus sich" von Neuem bilde. Wohlgemerkt jedoch, nicht so, „daß er zu einer fertigen, ihm gegenüber gefundenen Realität wieder zurückfällt", sondern so vielmehr, daß er „durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergeht, daß er sie aus sich erzeugt". Schon die Benennung einer ganzen Reihe von Kategorien deutet sehr bestimmt auf die inmitten des Spiritualismus und diesem zum Trotz fortwährend zur Realität hinarbeitende Tendenz. Wir stoßen nach einander auf das Sein, das Dasein, die Existenz, die Wirklichkeit, die Substantialität,

die Objectivität, und diesen nach der Realität schmeckenden Kategorien folgen dann jedesmal andre, welche in das Element des Gedankens zurückleiten. Immer von Neuem wird aus der Abstraction zur Wirklichkeit declinirt: immer von Neuem wird diese Wirklichkeit im Aether der Abstraction verdampft, und im auf- und niedersteigenden Rhythmus der Methode nähern wir uns der daseienden Welt nur, um von dieser wieder in die gedachte, und ebenso umgekehrt zurückgestoßen zu werden.

Wenn es nun aber so ist: wie ist es möglich, daß die Illusion, als ob die logischen Bestimmungen an sich selbst alle Wirklichkeit enthielten, einen so langen Weg hindurch sich erhält? In der Phänomenologie wurde die Täuschung, daß das absolute Wissen in sich mit aller Wirklichkeit gesättigt und in deren gegensatzlosem Besitze befriedigt sei, dadurch herbeigeführt, daß das Bewußtsein an aller Wirklichkeit vorbei über alle Stufen der geschichtlichen Entwickelung hinweg, durch die Energie der sittlichen, der ästhetischen und der religiösen Gemüthsfunction hindurchgeführt wurde. Von diesem ganzen Welt- und Gemüthsinhalt schien das absolute Wissen den Geschmack und die Natur zu behalten, wenn es auch in Wahrheit denselben vielmehr fallen ließ, wenn auch in Wahrheit der letzte Schritt ein bloßer Sprung in eine ganz abstracte Geisteshaltung war. *Wodurch wird eben diese Täuschung in der Logik aufrecht erhalten?* Was ist der Kern, der Werth und die Wahrheit dieser Täuschung? Wodurch bekömmt das Denken in der Logik die Elasticität, durch die wir beständig herüber- und hinübergeschnellt werden? Wodurch erzeugt sich factisch der Schein, als ob in den Kategorien das lebendige Leben der Wirklichkeit des Gemüths und der Welt sich rege?

Die Beantwortung dieser Frage führt uns tiefer in die Charakteristik unsrer Logik hinein. Lassen Sie uns näher zusehen, *was wir an ihren Kategorien eigentlich haben*, wie beschaffen dieselben *sind*, wie beschaffen sie sein *sollen*.

Jedes Volk und jedes Zeitalter hat gewisse ästhetische, gewisse sittliche, gewisse sociale Anschauungen, in denen es sich bewegt. Ein anderes und anders zusammenhängendes System sitt-

licher Begriffe beherrschte die Zeitgenossen des Perikles, ein anderes die Landsleute des Cicero. Dem Chinesen erscheint schön, was uns häßlich und abgeschmackt erscheint, und ehe Göthe mit seinen Schöpfungen hervorgetreten war, lebte eine Generation, welche die Gellert und Gleim für Poeten hielt. Ich brauche nicht darauf aufmerksam zu machen, daß es derselbe Fall mit den religiösen Anschauungen ist. Weniger auf den ersten Blick einleuchtend und doch nicht minder gewiß ist es, daß auch diejenigen Formen variiren, in denen die Denkthätigkeit der verschiedenen Völker und Geschlechter verläuft. Es ist wahr, dieser Unterschied verschwindet, wenn man nur die allgemeinsten Grundlagen, nur den abstracten Mechanismus alles Denkens in's Auge faßt. Es ist wahr daher, ohne jemals etwas von Barbara oder Celarent gehört zu haben, liegen dem Schließen des rohsten Wilden dieselben syllogistischen Gesetze zu Grunde, welche Aristoteles in seiner Analytik wissenschaftlich darstellte. Allein man gehe einen Schritt weiter. Man entsinne sich, daß auch die reine Denkoperation stets und überall in einem Geleise verläuft, welches nicht blos aus dem Stoffe der abgezogenen Intellectualität gebildet ist und welches den sich bewegenden Gedanken nur trägt, indem es ihm zugleich Reibung und Widerstand entgegensetzt. Man frage sich, ob ein mit einer echten Flexionssprache versehenes Volk dem Verhältniß von Begriff zu Begriff nicht einen andern Werth giebt, als ein Volk mit einer unvollkommneren Sprache. Man wende sich vollends zu den materiellen Denkbestimmungen und erwäge, welche innere und äußere Erfahrung, welche Bildung dazu gehört, um ein Begriffspaar, wie das von Wesen und Erscheinung, oder von Substanz und Accidens, einen Unterschied wie den von causa immanens und causa transiens in den geistigen Gesichtskreis eintreten zu lassen. Man vergleiche, um nicht weiter zu gehen, die wissenschaftlichen Werke der Engländer mit denen unsrer Nation, und bald genug wird man inne werden, daß der Typus des englischen Denkens ein wesentlich anderer ist, als der des deutschen, daß die wissenschaftliche Anschauung der Landsleute von Bacon und Locke in ganz anderen Bahnen geht und ganz andere Stationen macht, daß sich

ihre Combination an ganz anderen Grund- wie Hülfsbegriffen forthilft, als dies bei den Landsleuten Kant's und Hegel's der Fall ist. Die Begriffswelt, mit der ein Volk sich umgiebt, ist ein Product seiner Natur, seiner Geschichte, seiner Sprache, seiner Literatur: nicht blos die moralischen, die ästhetischen, die religiösen, die politischen, sondern auch die allgemeinen Denkformen sind bis auf einen gewissen Grad verschieden nach der Verschiedenheit der Völker und Zeiten.

Vor Allem die Dichter und die Denker sind es aber, welche einer Nation ihre Empfindungs-, Anschauungs- und Gedankenformen entwickeln und vergegenständlichen. Thun sie es in der Regel, ohne es ausdrücklich zu beabsichtigen, so liegt es der Philosophie doch nahe, es auch bewußt und geflissentlich zu thun. Absichtlich zieht der Grammatiker die Formen einer Sprache in ein grammatisches System zusammen. Auch die Denkformen und die allgemeinen Begriffe, von denen eine Nation in ihrem alltäglichen wie in ihrem wissenschaftlichen Raisonnement zehrt, könnte ein philosophischer Grammatiker compendiarisch zusammenstellen und systematisch zur Uebersicht bringen. Der Mann zwar, welcher die Ueberzeugung hätte, daß es ein absolutes Erkennen und folglich ein absolutes Gedankensystem gäbe, dieser Mann würde wenig zu einem solchen Unternehmen geeignet erscheinen, es müßte denn sein, daß er gleichzeitig ein sehr entschiedenes Bewußtsein von seiner historischen Bedingtheit hätte; es müßte denn sein, daß er sich außerdem eingeredet hätte, diese seine Gegenwart sei das im Wesentlichen abschließende Ziel aller vorausgegangenen Geistesentwickelung. So aber war das Bewußtsein Hegel's. Er fand, daß die Göthe und Schiller dem deutschen Volke den Schatz seines Innern und damit den echten Schatz des geistigen Lebens überhaupt erschlossen, daß sie diesem Volke seine Ideale und Empfindungen in ähnlicher Weise zur Anschauung gebracht hatten, wie Sophokles und Aristophanes den Athenern die ihrigen. Er beschloß, in derselben Bahn höher hinaufzusteigen; er beschloß, das Gleiche in Beziehung auf die allgemeinen Begriffe und Denkbestimmungen der deutschen Nation zu thun, ihr gleichsam ein Lexikon und eine Gram-

matik ihres reinen Denkens in die Hand zu geben. Etwas dem Aehnliches hatte früher bereits in der Wolff'schen Metaphysik existirt; allein diese alte Ontologie war durch den mächtigen Umschwung, welchen seitdem, kritisch wie positiv, das deutsche Geistesleben durch seine Denker und Dichter erfahren hatte, vollkommen unbrauchbar geworden, kaum minder unbrauchbar als die Grammatik der Sprache des alten für die des modernen Latium. Das wunderbare Schauspiel stellte sich dem Auge Hegel's dar, „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, wie“ — so drückt er sich selbst aus — „wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes“. Dieses Allerheiligste hinzuzufügen, die Grundbegriffe sowie den formellen Charakter des deutschen Denkens in seiner neuesten Bildung, des Denkens ebendamit, wie er wenigstens meinte, nach seiner absoluten Wahrheit darzustellen: das war die Absicht, welche seine „Wissenschaft der Logik“ verwirklichte.

Eine lange Kette von Denkbestimmungen also wird uns in dieser Absicht vorgeführt. Die erste ist der Gedanke des Seins; es folgt das Nichts, das Werden, das Dasein, die Endlichkeit, die Unendlichkeit, das Fürsichsein, das Eine und Viele, Attraction und Repulsion; alle diese Bestimmungen sollen Bestimmungen der Qualität sein; ihnen folgt eine nicht geringere Anzahl von Bestimmungen, die unter dem Collectivtitel der Quantität, dieser wieder andere, die unter dem Titel des Maaßes stehen. Mit der letzten von diesen, der Kategorie der Indifferenz schließt sich die ganze Sphäre, der alle bisherigen Kategorien angehört haben sollen, die Sphäre, welche „Sein“ im weitesten Sinne genannt wird. Wir treten aus dem „Sein“ hinüber in das „Wesen“. Eine neue vielgegliederte Sphäre von Denkbestimmungen wird durchmessen; mit der letzten derselben, dem Verhältniß der Wechselwirkung sind wir am Ende der „objectiven Logik“ angelangt; die „subjective“ führt uns in die bekannteren Regionen der alten Logik. Unter der Gesammtüberschrift „Subjectivität“ wird der Begriff, das Urtheil und der Schluß abgehandelt. Unter der Ueberschrift „Objectivität“ wird vom Mechanismus, vom Chemismus und der Teleologie gehandelt. Eine dritte

Ueberschrift endlich kündigt an, daß von der „Idee" die Rede sein soll. Das Leben, die Idee des Wahren, die Idee des Guten sind die Hauptglieder dieses Theils der Kette: die „absolute Idee" ist das Schlußglied.

Diese Kette jedoch, das ist das Weitere, erscheint nicht willkürlich durch Aneinanderhängung von Glied an Glied zu Stande gebracht; auch nicht etwa durch eine äußerlich hinzutretende Reflexion sind jene Gedanken und Denkformen in eine bestimmte Ordnung gebracht und in Parade gestellt. Sondern die Meinung Hegel's ist diese. Die Kategorien folgen auf einander in einer nothwendigen Ordnung. Sie ordnen sich selbst, und ordnen sich, indem jede spätere aus jeder früheren hervorgeht, so daß jede frühere in der späteren „aufgehoben", d. h. zugleich überschritten und zugleich erhalten ist, gleich der Blüthe, die sich zur Frucht entwickelt hat. So ist die objective Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, „die genetische Exposition des Begriffes". Nicht jedoch eine von uns, sondern eine von den Gedankenbestimmungen selbst vollzogene Exposition. Der Fortschritt vom Sein zum Wesen z. B. ist die Bewegung des Seins selbst. Durch seine eigne Natur geht das Sein in sich und wird durch dieses Insichgehn zum Wesen. Die ganze Logik ist in dieser Weise eine Selbstbewegung des Inhalts. Es ist, so sagt Hegel, „die Natur des Inhalts selbst, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigne Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt". Die Kategorien der Logik sind lauter reine Selbstbewegungen, „die man", sagt Hegel, „ebendeshalb Seelen nennen könnte". In „unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange vollendet sich das System der Begriffe"; es gilt vor Allem, „sich des eignen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe zu entschlagen", sich lediglich zusehend zu verhalten, was die Begriffe selbst aus sich machen.

Endlich aber, und zuletzt. Zum System eben vollenden sich auf diese Weise die Begriffe. Ihre Selbstbewegung ist nicht eine geradlinig in's Unendliche verlaufende, sondern es ist eine in sich zurücklaufende kreisförmige. In der Schluß-

kategorie erscheint als Resultat, was in der Anfangskategorie Zweck war. Die „absolute Idee" faßt den ganzen Inhalt und den ganzen Verlauf der Logik in einer höchsten Spitze zusammen. Sie ist die Wesenheit der Wesenheiten, das höchste Wesen, der absolute Geist selbst in reiner Durchsichtigkeit. Sie ist ebenso die absolute, die ganze vorausgegangene Entwickelung durchwaltende Form, das begeistende Princip, die Methode. Der absolute Geist, ist sie zugleich das absolute Erkennen. Sie ist selbst das, woraus, und das, wodurch sie geworden ist. Inhalt und Form der Logik in höchster Vollständigkeit in sich vereinend, ist sie die in ihrem eigenen Begriff sich erfassende logische Wissenschaft selbst, die in ihrer Totalität, in dem Ganzen ihrer ideellen Realität sich zusammennehmende Energie aller ihr vorangehenden Gedankenbestimmungen.

Alle diese Charakterzüge nun, durch die sich die zuerst von uns hervorgehobene Identificirung von Logik und Metaphysik vertieft, zeigen, daß hier nicht weniger als Alles anders ist und geschieht, als in dem, was sonst und jemals Logik oder Metaphysik geheißen hat. Es sind zum Theil andere Begriffe als die, welche wir aus Aristoteles, aus Kant oder aus der Wolff'schen Metaphysik kennen. Ganz anders ist die Natur dieser Begriffe, ganz anders ihr Erkennen und ihr Verhalten unter einander aufgefaßt. Die Hegel'sche Restauration der Logik und Metaphysik ist eine totale Umwälzung derselben; Hegel selbst spricht es aus, daß er mit diesen Wissenschaften „wieder einmal von vorn habe anfangen" wollen, daß dieselben unter seiner Hand „eine völlig veränderte Gestalt" haben erhalten sollen.

Stellen wir einen Augenblick die alten Vorstellungen den Hegel'schen gegenüber!

Etwas Anderes zunächst ist der ältern Ansicht zufolge die Logik, etwas Anderes wieder die Metaphysik. Jene hat es mit der Form des Denkens, abgesehen von allem Inhalt, diese mit dem allgemeinsten Inhalt des Denkens zu thun. Diese allgemeinsten Inhaltsbestimmungen wiederum stehen als Gedachtes der Wirklichkeit gegenüber: sie sind wesentlich realitätslos. Das Kategorisiren besteht im Abstrahiren, im Absehen von dem sinnlich-Wirklichen, in

dem Herausheben des Allgemeinen aus der Mannigfaltigkeit des Daseins. Die nach-leibnitzische und vor-hegel'sche Metaphysik war wesentlich antiplatonisch, nominalistisch. Einen realen Werth erhielten die Allgemeinbegriffe erst durch Kant wieder, durch eine dem Stoicismus wesensverwandte Wendung des Idealismus, durch die Flucht in das Gebiet des Ethischen. Sie sind nach Kant die letzten Ausläufer der freien Selbstbestimmung des Menschen, die Brücke, welche von der geistesinnerlichen Realität des Sittengesetzes zu der Realität der sinnlichen Erscheinung hinüberführt. Ihre Realität ist eine subjective, transscendentale. Die allgemeinen Prädicamente kommen zu Stande, indem ich die Dinge in verschiedener Rücksicht auf mein denkendes Ich beziehe. Nur diese Thätigkeit der Beziehung der Dinge auf das Ich läßt die Dinge in ihrer realen Existenz zurücktreten und statt dessen Bestimmungen zum Vorschein kommen, wie Quantität, Qualität, Ursache und Wirkung, Möglichkeit oder Nothwendigkeit. Diese Bestimmungen endlich stehen unter sich selbst in keinem andern Zusammenhange, als sofern sie auf dem gemeinsamen Grunde des denkenden Ich ruhen. Es ist aber gerade die Natur dieses Ich, sofern es sich denkend verhält, die Bestimmungen, die es setzt, auseinanderzuhalten. Das Denken ist ein Isoliren der Gedankenbestimmungen von einander. Die allgemeinen Prädicamente kommen zu Stande, indem sie aus dem Context der erscheinenden Wirklichkeit herausgehoben, indem das lebendige Band zerschnitten wird, welches in der Erscheinungswelt Alles zusammenhält. Nur diese Thätigkeit des Scheidens und Isolirens giebt dem Begriffe Quantität oder Qualität überhaupt Existenz und Halt, während die Dinge als solche gerade durch das untrennbare Ineinander ihres quantitativen, qualitativen und sonstigen Seins existiren.

In allen ihren Bestimmungen nun und in ihrem ganzen Verhalten bildet diese Logik und Metaphysik einen Gegensatz zu dem Verhalten des Lebens, der Kunst und der Religion. Diese in der That bestehen in der Aufhebung jener dreifachen Scheidung, welche jene Logik und Metaphysik für das Geschäft des reinen Denkens festhält. Der Gegensatz zunächst von Form und Inhalt, von Gedachtem und Realem tritt im naiven Selbst-

gefühl und in der Energie des Lebens noch gar nicht auf; er wird in der Concentration der Andacht überwältigt; er wird im künstlerischen Schauen und Schaffen geflissentlich aufgehoben. Zurück tritt ebenso, zweitens, die fixe Beziehung auf das Ich. Der Andächtige fühlt sich Eins mit dem Universum; der Lebende taucht mit seinem Selbst unter im Strom des Lebens; der Dichter läßt sein Bewußtsein im Objecte erlöschen. Und ebenso drittens. Auch jenes Zerreißen und Isoliren ist dem Leben, der Religion und der Kunst fremd. Der Dichter, — um bei der Kunst stehen zu bleiben, — wenn er einen Charakter darstellt, sucht uns soviel wie möglich ein Bild des ganzen, lebendigen Menschen zu geben; er zerpflückt ihn nicht in seine Prädicate; an jedem einzelnen Charakterzug sehen wir zugleich etwas von allen übrigen; einer spielt in den anderen hinüber, alle sind, wie die Züge eines Gesichts, vollkommen in einander verwachsen. Die höchste Nachahmung des Lebens ist die dramatische Dichtung. Indem sie die Entwickelung von Charakteren und den Kampf sittlicher Mächte darstellt, so bricht sie überall die Scheidewände nieder, welche die abstracte Psychologie und die abstracte Moral aufzurichten nicht umhin kann. Die Ideen des Guten, Wahren, Schönen, wie sie Platon concipirte, stehen spröde am unsinnlichen Orte nebeneinander; ja, die Philosophie des Sokrates und Platon war zum großen Theil nichts Andres, als eine Reaction des Denkens und eine Rettung des Gewissens gegen die, die Unterschiede ausglättende und am Ende dialektisch verwirrende Poesie der Tragödie und der Komödie. Denn nicht spröde steht beim Aeschylus das Recht der alten dem der neuen Götter, beim Sophokles das göttliche dem menschlichen Gesetz gegenüber; sondern es bewegt sich lebendig gegen einander, es versöhnt und vermittelt sich. Die Poesie ist wesentlich dialektisch, wie die Natur, die sie im Idealen widerspiegelt, und wie der lebendige Mensch, aus dessen Totalität sie wirkt und schafft.

In nichts Anderem nun bestand die Gesammtanschauung Hegel's als darin, daß er die Kraft des Lebens, der Kunst und der Religion auf dem Boden des Verstandes einbürgern und nationalisiren wollte. Diese Tendenz

ist es, die sich unter dem Namen des absoluten Geistes für das Universum, unter dem Namen des absoluten Wissens für das Bewußtsein, unter dem Namen der absoluten Idee in der Logik manifestirte. *Und dies also ist der Sinn seiner Revolutionirung der Metaphysik.* Es soll gedacht werden, und abstract gedacht werden. Aber zugleich sollen jene Beschränkungen, die in der Natur des reinen Denkens liegen und die unter der Herrschaft der Philosophie zu Schranken der Wissenschaft überhaupt, ja zu Fesseln des Lebens, der Kunst und der Religion geworden waren, aufgehoben sein. Es soll abstract gedacht werden; die Begriffe sollen in ihrer Bestimmtheit festgehalten werden; sie sollen vom Verstande fixirt, als beschränkt und entgegengesetzt gegen andere aufgefaßt werden: dies verständige Thun wird von Hegel wiederholt als das erste und unerläßliche Moment des logischen Thuns oder der Methode bezeichnet. Allein zugleich soll der Verstand nach der Natur der Anschauung, des religiösen Gemüths, der künstlerischen Geniethätigkeit wirken. Es soll also aufgehoben sein die Gedankenhaftigkeit der Gedankenbestimmungen: sie sollen als solche Reales sein. Es soll aufgehoben sein die fixe Beziehung auf das Ich, der bloße Denkwerth der Gedankenbestimmungen: auch die rein denkende Auffassung der Welt soll eine so selbstlose und innig objective Hingebung sein, wie die, welche deu Frommen oder den Begeisterten beglückt. Es soll endlich aufgehoben sein das fixe Auseinanderhalten der Bestimmungen, das Trennen, Theilen, Isoliren, Entgegensetzen: die Kategorieu sollen dialektisch in einander übergehn, in ihrer gegenseitigen Begrenzung soll ihr gegenseitiges Uebergehn, in ihrem Unterschied ihre Einheit erkannt werden. Und zwar erkannt werden eben durch den Verstand, der sich dadurch zum „Dialektischen" und „Speculativen" erhebt, und zur „Vernunft" wird. Der Verstand mit seiner scheidenden und vereinfachenden Kraft giebt den Begriffen ihre Härte; gerade dadurch aber — so stellt Hegel die Sache dar und charakterisirt dadurch in der That die Eine Seite seines factischen Verfahrens — gerade dadurch „begeistet er sie zugleich, und schärft sie so zu, daß sie eben nur auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen

und in ihr Entgegengesetztes überzugehn". Es gilt, wie Hegel sich ausdrückt, „die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen". Man kann das Sein nicht zu Ende denken, ohne gewahr zu werden, daß man damit eigentlich das Nichts und damit wieder vielmehr das Werden denkt; man hat das Werden nur scharf in's Auge zu fassen, so zeigt sich als die Wahrheit desselben das Dasein; man braucht das Dasein nur zu fixiren und mit aller Schärfe als das zu nehmen, was es ist, so geht es eben dadurch zur Qualität über und so ferner. Die ganze Logik ist nichts, als die Dialektik der flüssig in einander überspielenden Kategorien. Sie verhält sich zur alten Logik, wie die flectirenden Sprachen zu den isolirenden. Denn wie in den ersteren dem Worte eine Beziehung zum anderen und zu allen Worten immanent ist, wie jedes gegen jedes aufgeschlossen ist, so hier die Begriffe gegen einander.

Es ist nun aber klar, daß dieser letzte Punkt der eigentlich entscheidende ist. Erst durch ihn bekömmt der subjectiv-objective Charakter der Kategorien, bekömmt die behauptete Identität von Form und Inhalt, von Logik und Metaphysik, bekömmt die angebliche Realität der Gedankenbestimmungen Ausführung und Erfüllung. Diesen Punkt daher verstehen, heißt den Schlüssel zu allen übrigen in die Hand bekommen.

Schon in der Vorrede zur Phänomenologie bezeichnet Hegel diese Einführung der Flexion in die Logik als die umgekehrte Arbeit derjenigen, welche die alte Philosophie zu vollbringen hatte. Die Alten, an allem Dasein sich versuchend und über alles Vorkommende philosophirend, erzeugten allererst das Allgemeine aus dem Concreten. Die neuere Zeit findet die abstracten Formen, die Ideen und die allgemeinen Prädicamente als schon gebildete vor: sie sind in Curs und in Jedermanns Munde. Jetzt daher bestehe die Arbeit darin, durch das Aufheben der Festigkeit dieser Bestimmungen das Allgemeine wieder concret zu machen. So sagt Hegel und er giebt uns damit den allerbedeutsamsten Wink für den eigentlichen Hintergrund seiner Dialektik. Dialektisch oder ästhetisirt werden die Kategorien, indem sie hineingetaucht werden in das Concrete, indem

das Band, das sie mit der Wirklichkeit verbindet und welches unsichtbar geworden, ihr vergessener Ursprung aus dem lebendigen Weltzusammenhang wieder emporgetrieben wird. Ihrer abstracten und fixen Fassung schiebt sich die Anschauung des sinnlichen Daseins unter. Ihr Begreifen besteht in dem Begreifen ihrer realen Etymologie. Dieser Rückblick auf ihre lebendige Erzeugung durch die die sinnliche Wirklichkeit epitomirende und dem Geiste des Menschen assimilirende Sprache, dieser ist es, welcher versteckter Weise zu Stande bringt, was angeblich eine letzte Anspannung des Verstandes, was das reine unsinnliche Denken nach einem methodischen Schema zu Stande bringen soll.

Nicht wenig instructiv ist in dieser Beziehung eine andere Stelle aus dem Anfang der Logik. Unser Philosoph will die Ungetrenntheit von Sein und Nichts beweisen. Der Beweis ist der, daß es nirgends im Himmel und auf Erden etwas giebt, was nicht Beides, Sein und Nichts, in sich enthielte. „Nur die leeren Gedankendinge, Sein und Nichts selbst, sind diese Getrennten, und sie sind es, die der Wahrheit, der Ungetrenntheit Beider, die überall vor uns ist, von dem gemeinen Verstande vorgezogen werden“. Man kann es nicht deutlicher aussprechen, daß dasjenige, was angeblich eine Berichtigung des Verstandes durch die reine Vernunft ist, daß das Uebergehn der Kategorien in einander vielmehr auf der Aesthetisirung des Verstandesthuns beruht, vielmehr eine Ergänzung und Berichtigung des reinen Denkens durch die Anschauung ist. Daß Sein und Nichts ineinander übergehn und, als einen neuen Ton gleichsam der logischen Scala, das Werden erzeugen, dies wird nur dadurch möglich, daß ich die Abstraction durch einen Blick auf die concrete Wirklichkeit rectificire. Es ist die Anschauung von Raum, Zeit und Bewegung, mehr noch, es ist das Bild des natürlichen Entstehens und Vergehens, was der Logik die Behauptung gestattet, die „Wahrheit“ der Kategorien Sein und Nichts sei die Kategorie Werden. Und ebenso auf jeder weitern Stufe der Logik. Die reinen Begriffe sollen es sein, an denen selbst diese Dialektik hafte: in Wahrheit ist es die hinter ihnen liegende Wirklichkeit mit ihrer natürlichen Dialektik, die sich, bald sicht-

licher, bald heimlicher in's Spiel mischt. Sehr häufig sind es die erläuternden Anmerkungen, die uns über die zu Grunde liegenden Anschauungen aufklären; immer aber reicht eine geringe Aufmerksamkeit hin, auch ohne dies den Betrug zu entdecken, welcher dem reinen Denken gespielt wird. Nur den Muth und Willen dieser Aufmerksamkeit, welche freilich durch das proclamirte Gesetz dieser Logik verpönt ist, muß man mitbringen. Man stelle sich versuchsweise in die Mitte oder an das Ende dieses Systems der Vernunft und entschließe sich, den auf das kritische Ich gelegten Bann für aufgehoben gelten zu lassen, — und man wird mit Erstaunen gewahr werden, daß in den Kategorien, die sich jetzt darstellen, eine ganze Welt sinnlicher Anschauung versteckt liegt, die auf dem Wege bis dahin allmälig aufgegriffen und, lavinenartig wachsend, mitgeführt worden ist. Es ist so, wie Hegel selbst sagt: die reinen Wesenheiten haben an sich selbst Realität; jede folgende Kategorie „ist reicher und concreter, als die vorangegangene". Es ist so in der That, aber diese Realität ist lediglich der Reflex der sinnlichen, die Kategorien werden „concreter", lediglich, indem sie sich mit dem Stoff des concreten Daseins geschwängert haben, an dem sie nun ihrerseits ein bequemes, durch die Abstraction in beliebiger Richtung und in beliebig feine Fäden fortspinnbares Material besitzen, um sich in eine neue Kategorie hinüberzuverwandeln. Man nehme die Kategorie des Maaßes und deren Exposition bei Hegel, man lese seine Erläuterungen über die Correlatbegriffe des Positiven und Negativen, um inne zu werden, wie tief hier bereits das reine Denken von Anschauungen concreter Wirklichkeit der Natur und des Geistes durchwachsen ist. Wenn wir dann später vollends, nachdem der „Begriff" die „in ihm verschwundene Realität von Neuem in und aus sich gebildet hat", Kategorien antreffen, wie die des „Lebens" oder des „Chemismus", so ist augenscheinlich die zum Behufe der Dialektik und der Concretisirung der Kategorien nöthig gewordene Entlehnung aus dem Gebiete der Sinnlichkeit so übermächtig geworden, daß selbst der gemeinte Begriff des Logischen dadurch verunreinigt wird. Diese Kategorien offenbar, wie selbst die Hegelianer der stricten Observanz gegenwärtig

einräumen[4], sind nicht mehr allgemeine Denkbestimmungen, sondern es sind willkürliche Generalisirungen von ganz specifischen Wirklichkeiten, von den Hergängen auf dem Gebiete der Chemie, von dem Prozeß des organischen Daseins. Gerade diese sichtbar nicht logischen Bestimmungen indeß sind vielmehr die Verräther der wahren Natur der gesammten dialektischen Bewegung. Diese Dialektik, hörten wir Hegel sagen, ist nichts Andres als das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Das Richtige ist das Umgekehrte: die natürliche und geistige Lebendigkeit ist ihrerseits das Princip jener Dialektik. Mit ihr werden heimlicher Weise die allgemeinen Denkbestimmungen belehnt; nur dadurch löst sich ihre Starrheit, werden sie flüssig, elastisch, entwickelungsfähig, erhalten sie den Schein der Realität, den Charakter des Concreten, werden sie dem festen Haften am Ich, der Kritik und dem Gewissen des Selbstbewußtseins entzogen[5].

Sie sehen, die Analyse der neuen Logik führt uns auf dieselben Elemente zurück, wie schon die Analyse des Frankfurter Entwurfs[6]. Dasselbe ist der Fall, wenn wir uns jetzt weiter nach dem realen Motiv für die Richtung und den Weg der Bewegung der Kategorien umsehen. Wäre nämlich die Lebendigkeit derselben nur und ganz dadurch erzeugt, daß das Abstracte in die Concretion der natürlichen Lebendigkeit eingetaucht wäre, so müßte ihr Zusammenhang ein noch viel verwickelterer sein. Um Vieles ist die Lebendigkeit der Wirklichkeit universeller und liberaler als die Lebendigkeit der Hegel'schen Logik. Nicht so hängen die Kategorien derselben flüssig zusammen, wie in der Natur in wechselbedingtem Leben Alles mit Allem zusammenhängt, Alles sich in Alles hinüberentwickelt, sondern nur Bestimmtes hängt mit Bestimmtem zusammen und die Entwickelung ist an das Gesetz des Früher und Später gebunden.

Die Logik, um es kurz zu sagen, hat einen Verlauf wie die Geschichte, und sie hat ihn, weil die Geschichte als solche zum Stoff und Leitfaden, zum concreten Agens der Dialektik wird. Bei dem „Sein" sogleich tritt uns anmerkungsweise die Bemerkung entgegen, daß sich dasjenige, was in der Wissenschaft das Erste sei, auch geschichtlich als das Erste

habe zeigen müssen: die Philosophie der Eleaten und die des Heraklit wird als geschichtlicher Beweis für die dialektische Entwickelung von Sein und Nichts zum Werden aufgeführt. Und näher wird dieser Parallelismus der inneren mit der äußeren Geschichte der absoluten Idee folgendermaßen dargestellt. Die einzelnen Kategorien können als ebensoviele Definitionen des allgemeinen Weltwesens, jede kann auf einem gewissen Standpunkt des denkenden Bewußtseins einseitig festgehalten, für die wichtigste und höchste Bestimmung erklärt, kann universalisirt und absolutisirt werden. So läßt sich das Sein als die einfachste und abstracteste, so läßt sich das Unendliche als eine höhere, die Substanz und so fort als abermals höhere und wahrere Definitionen des Absoluten ansehen. Es kann mit einer gewissen Berechtigung gesagt werden: Alles, was ist, ist ein Werdendes; mit noch größerer Berechtigung: Alles, was ist, ist ein Quantitatives, oder weiter: alle Dinge sind verschieden, alle Dinge sind an sich selbst widersprechend u. s. f. Diese Definitionen des Absoluten sind wirklich, reiner oder unreiner ausgesprochen, consequenter oder inconsequenter durchgeführt, zum Mittelpunkt von Weltanschauungen gemacht worden. Dies ist der Sinn der verschiedenen in der Geschichte aufgetretenen philosophischen Systeme. Dieselben sind nichts Anderes, als die im System der Vernunft sich als nothwendig erweisenden Standpunkte, auf welche das Absolute sich stellen muß. Man begreift daher die Wahrheit des Spinozismus, wenn man begreift, daß im Stufengange der logischen Idee der Substanzbegriff eine nothwendige Stelle einnimmt. Man begreift den Mangel des Spinozismus, und widerlegt ihn, wenn man begreift, daß die Substanz nicht die höchste Bestimmung des Absoluten ist, sondern daß in immanenter logischer Entwickelung die „Substanz" zum „Begriff" überführt.

Diese Auseinandersetzungen giebt Hegel in der Logik. Es correspondiren ihnen die ausgeführteren, mit denen er bereits in den Jenenser Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie den Begriff dieser Wissenschaft mit der Logik in Zusammenhang brachte. Es ist das Geschäft der Logik, die nothwendige Aufeinanderfolge der Bestimmungen der Idee und ihre

Vollendung zu einem Ganzen darzulegen. Es ist das Geschäft der Geschichte der Philosophie, zu zeigen, wie dieselben Bestimmungen in der Weise des zeitlichen Geschehens der Reihe nach aufgestellt worden sind. Die Geschichte der Philosophie ist ein geschlossenes System, in zeitlicher Projection dasselbe System, welches die Logik als das zeitlose System der reinen Vernunft aufzeigt. Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Philosophien, behauptete Hegel in den Vorlesungen[1], sei im Ganzen dieselbe, wie die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme dessen entkleide, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betreffe, so erhalte man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe; man habe, umgekehrt, in dem logischen Fortgang nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen.

Das, soviel ich sehe, ist mehr als ein bloßer Wink, es ist ein naives Eingeständniß dafür, aus welcher Quelle die Logik zum Theil ihren Stoff und mehr als zum Theil die Form ihrer Bewegung geschöpft hat. Was im Frankfurter Entwurf der Logik und Metaphysik nur an einzelnen Stellen deutlich wurde, das wird jetzt für die ganze Logik deutlich. Ihre allgemeine dialektische Flüssigkeit erhalten die Kategorien, indem die Realität der Natur und des Geistes durch den feinen Kanal der Abstraction in sie hineingefüllt wird. Ihre Rangordnung, die Richtung ihrer Bewegung vom Niederen zum Höheren erhalten sie, indem das Gesetz der zeitlichen Aufeinanderfolge und der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Bewußtseins an sie herangebracht wird. Ich habe bereits zu Anfang dieser Vorlesung auf diejenigen Kategorien aufmerksam gemacht, die ihren Ursprung und ihren Platz in der Logik handgreiflich dem Hegel'schen Studium der Geschichte der Philosophie, sei es überwiegend, sei es ausschließlich verdanken. Kategorien wie die „Indifferenz“ oder „das Eins und das Leere“ sind für dies geschichtliche Motiv eben solche Verräther, wie „Chemismus“ oder „Leben“ für das allgemein realistische, oder das Anschauungs-

motiv der Logik. Wie aus der angeschauten, so saugt dies angeblich reine Denken seine Lebenskraft aus der erinnerten Wirklichkeit, aus der der Geschichte. Unsre Kritik der Logik besteht nach ihrer negativen Seite wie unsre Kritik der Phänomenologie in einer Decomposition ihrer Textur. Wie der propädeutische Beweis für das absolute Wissen hauptsächlich aus psychologischen und historischen, so ist der systematische Beweis für dies Wissen, oder das System der absoluten Idee, aus den mannigfaltigsten sinnlich- wie geistig-realistischen und abermals aus historischen Motiven zusammengewebt. Das Gewebe der Logik, weil nicht auf der breiten und soliden Grundlage des Bewußtseins gewoben, ist um Vieles feiner. Der Betrug, der damit dem Verstande gespielt wird, ist wesentlich derselbe; die Confusion, die darin liegt, die Willkür, wonach bald die Anlehnung an die Geschichte, bald die an die Anschauung überhaupt den Schwerpunkt der Dialektik bildet, dieselbe. Hier wie dort endlich ist das Ganze in den Rahmen des Absoluten gespannt und die geschichts- und wirklichkeitssinnige Regsamkeit des geistigen Verfahrens an die einfache Regelmäßigkeit der Methode, an das abstracte Schema des im Gegensatz Einheit erstrebenden Geistes gebunden.

Wenn nicht Wahrheit und Irrthum so gründlich in dieser Philosophie sich durchdrängen, wie wäre es möglich gewesen, daß sie die Geister der Menschen so tief und so dauernd hätte beherrschen können? Die Weisheit dieser Philosophie ist der Weisheit der katholischen Kirche zu vergleichen. In ihrer geschlossenen Systematik ist sie eine „allgemeine“ Philosophie, mit ihrem „absoluten Wissen“ eine autoritative Philosophie, wie sich jene Kirche eine Kirche zu sein rühmen darf. Wie der Katholicismus trotz aller Weltlichkeit die Absagung von der Welt predigt, so entflieht die Hegel'sche Logik der Realität, um in dieser Flucht selbst mitten in der Realität zu bleiben. Wie den Katholicismus gerade sein starres hierarchisches und Ceremonialgesetz und sein absolutistischer Charakter in praktischer Beziehung weitherzig und duldungsfähig macht, so regt sich in dieser Philosophie die größte Willkür, die fruchtbarste Lebendigkeit und Sinnigkeit in dem Geleise der „absoluten“, der scheinbar starren und zwin-

genden Methode. Man muß beiden Erscheinungen in der That das Beste und das Schlechteste nachsagen, und hier wie dort im Voraus gefaßt sein, daß man es ebenso mit den Apologeten wie mit den parteiischen Gegnern verdirbt. Die Logik, um es kurz zu formuliren, ist der durchgeführte Versuch, das abstracte Denken als solches aus der Fülle der Totalität des menschlichen Wesens und aus der Fülle der Wirklichkeit heraus zu verinnigen und zu concretisiren. In sich widersprechend, wie dieser Versuch ist, muß er vom Standpunkte lebendiger Geistigkeit, vom Standpunkte der religiösen und ästhetischen Anschauung aus als eine Rohheit und Geschmacklosigkeit, vom Standpunkte des reinen Rationalismus aus als eine Verwirrung und Corruption des Verstandes und seines Gewissens bezeichnet werden. So jedoch ist die Natur alles Fortschritts. Dieser Versuch, die Logik zu revolutioniren, ist darum nicht weniger nicht blos eine gewaltige philosophische That, sondern überhaupt eins der folgenschwersten Ereignisse innerhalb der deutschen Geistesbewegung.

Der abstracte Rationalismus der vorhegel'schen Philosophie hat nicht Recht. Die Berechtigung seines „reinen Denkens" geht nicht über die Grenzen der formalen Logik hinaus. Die Berechtigung dieser Logik für das Erkennen der Wahrheit und somit für die Wissenschaft im eminenten Sinne des Wortes ist eine lediglich auxiliäre. Die Abstractionen und die Scheidungen des reinen Verstandes haben nur als Ausgangspunkte und Hülfslinien des Eindringens in die Wirklichkeit einen Werth. Sie sind für die geistige Bewältigung der Dinge, was für die praktische Herrschaft des Menschen über die Natur die nach dem Entwurf der Mathematik gebildete Maschine, was die Isolirung und die Anspannung isolirter Naturkräfte zum Dienst bestimmter menschlicher Zwecke ist. Wenn Kant die Sinnlichkeit auf jene, den Verstand auf diese Seite stellte, wenn er seine Kategorien tabellarisch rubricirte und bezifferte, wenn er die Grenzen zwischen der reinen Vernunft und der Religion mit Reinlichkeit abzustecken versuchte, so that er etwas Analoges, wie wenn der Techniker die Kraft des Dampfes zum Behuf der geradlinigen Fort-

bewegung auf Eisenbahnen in Anspruch nimmt, oder wie wenn er den galvanischen Strom an den ausgespannten Drath fesselt. In der lebendigen Natur und ebenso im lebendigen Menschen existirt dies System der Isolirung und der Scheidung nicht. Unendlich dialektisch ist die Natur. Unendlich dialektisch ist der Menschengeist. Er ist es ebenso in seiner individuellen, wie in seiner collectiven, weltgeschichtlichen Totalität. Dialektisch ist die Geschichte. Dialektisch ist der Einzelgeist. Ja, dialektisch ist auch die „reine" Vernunft. Denn in ihrer einfachsten Aeußerung ist sie an das Vehikel der Sprache gewiesen, und diese erwächst aus und lebt von dem concreten und ganzen Menschen in seiner Wechselbeziehung mit der Außenwelt. So weist das reine Denken durch sich selbst in die Tiefen der Menschennatur. Die Härte, mit welcher es seine eignen Abstractionen ergreift und festhält, weist auf die befriedigendere Innigkeit, mit welcher der Geist in der Gesammtheit seiner wirkenden Kräfte sich den Objecten und die Objecte sich zu erschließen vermag. Die wahre Wissenschaft mithin hat sich jene beschränkte und auxiliäre Geltung der Verstandeserkenntniß zum Bewußtsein zu bringen und die Continuität derselben mit der Anschauung, der Phantasie, mit dem ganzen lebendigen Gemüth aufrecht zu erhalten. Die wahre Philosophie andrerseits hat in erster Linie dem dialektischen Zusammenhang zwischen dem angeblich reinen Denken und den concreten Tiefen des Geistes nachzuspüren, und sie hat zweitens auf der Grundlage dieses concreten Kriticismus, der nicht sowohl die reine Vernunft als den lebendigen Geist kritisirt, die Wege zu verzeichnen, auf denen die wahre Wissenschaft die Schätze der Wirklichkeit zu heben im Stande ist.

Nach einer solchen Wissenschaft ist die Zeit Hegel's auf der Fährte gewesen. In dogmatischer und unkritischer, in verworrener und roher Form ist die Hegel'sche Logik der erste trügerische Versuch einer solchen Wissenschaftslehre und Philosophie gewesen.

Die Zeit Hegel's, sage ich, war auf der Fährte nach einer solchen Wissenschaft. Man ergreift die Wahrheit nur, wenn man zu ihrem Besitz alle Gemüthskräfte zusammen aufbietet und wenn

man jede Wirklichkeit in ihrer eignen individuellen Tiefe und Lebendigkeit auffaßt. Diese Einsicht verdanken wir dem Wiedererwachen hellenischer Geistesweise in unsrer Nation, dem Umschwung, welcher in unsrem nationalen Bewußtsein durch unsre großen Dichter hervorgebracht wurde. In diesem Sinne sprachen es die Schiller und W. v. Humboldt aus, daß an die ganze Wahrheit die ganze und harmonisch zusammenwirkende Totalität des Geistes gesetzt werden müsse. In demselben Sinne forderte Göthe, daß keine der menschlichen Gemüthskräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausgeschlossen werden dürfe. Alle drei Männer haben das Beispiel einer solchen den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden, die Innigkeit und Energie des ästhetischen und religiösen Lebens widerspiegelnden Forschungsweise gegeben. Ihre Ansicht wie ihr Beispiel jedoch blieb zunächst ohne tiefergreifenden Einfluß auf das wissenschaftliche Gemeinbewußtsein. Das Genie bedarf eines Dolmetschers. Die feine und sinnige Weise, in welcher namentlich der Begründer echter Sprachwissenschaft die Thätigkeit des Erkennens durch ästhetische Motive vertiefte, war von zu individueller Färbung, als daß sie allgemeiner Aneignung fähig gewesen wäre. Es fehlte an einer philosophischen Begründung für dieselbe: es fehlte an einer kritischen Methodenlehre der neuen Wissenschaft.

Da kam Hegel mit seinem kategorisch zugreifenden Wesen. Durch die Zeit selbst, durch seine Bildung und Geistesart in die Mitte gestellt zwischen das neue vorwiegend poetische und das alte Verstandeswesen, brachte er mit großer Kunst und mit klugem Geschick ein Compromiß zwischen beiden zu Stande. Der Verstand als solcher, das war seine Meinung, ist ein ästhetisches Vermögen. Die reine Vernunft als solche, so anerkannte und so verkannte er zugleich das Recht des lebendigen und ganzen Menschen, die reine Vernunft ist ein dialektisches System an sich selbst concreter Denkformen und Wesensbestimmungen. Und er schrieb seine Logik. Die allgemeinen Begriffe des Verstandes, zeigte er, sind als solche von dem Charakter des Lebendigen, von ästhetischer oder religiöser Natur. Er stellte die Begriffe in großer Vollständigkeit, in systematischer Gliederung und Ordnung

zusammen; er gab ihnen allen etwas von dem Wesen der sinnlichen und geistigen, ihrer Ordnung etwas von dem Wesen der geschichtlichen Lebendigkeit. Er projicirte die Wahrheit des ästhetischen, des geistig-sinnlichen Verfahrens auf die Fläche der Abstraction Er objectivirte ein für allemal durch die Aufstellung eines vollendeten Denksystems und einer absoluten Methode jene Forderung, daß bei allem Erkennen der ganze Mensch in der Totalität seiner Gemüthskräfte thätig sein müsse. Dies unendlich Tiefe machte er zu einem unendlich Trivialen. Was bis dahin nur das wissenschaftliche Genie schien leisten zu können, das erschien nun auf einmal als etwas, was sich von Jedem erlernen lasse, der nur die neue Logik studire. Wie Bacon's Novum Organon prätendirte diese Logik, ein allgemein brauchbarer Kanon, ein Allen zureichendes Instrument lebendigeren wissenschaftlichen Erkennens zu sein, ut ingenii viribus et excellentiae non multum relinquatur. Sie wollte das individualisirende, die ganze Wirklichkeit dem ganzen Geist verinnigende Ergreifen der Objecte in ähnlicher Weise beschreiben, lehren und codificiren, wie Aristoteles dies mit den allgemeinsten Gesetzen des abgezogenen formalen Denkens gethan hatte.

Das war, ich wiederhole es, ein rohes und plumpes, auf einer handgreiflichen Verwirrung und Zusammenschüttung dessen, was des Verstandes, und dessen, was des concreten Gemüths ist, beruhendes Manöver. Es ist roh und plump im Princip. Es ist roh und plump vor Allem wegen der Doctrinarisirung und Regularisirung der Dialektik, die zur Anerkennung zu bringen doch andererseits gerade die Absicht ist. Es ist vollkommen richtig, was im Allgemeinen durch diese Logik geltend gemacht wird: bei jeder einzelnen Denkbestimmung erzittert das ganze Gewebe des Denkens. Durch den Versuch jedoch, diesen unendlichen Zusammenhang auf eine bestimmte Zahl und Folge von Gliedern zurückzubringen, die Uebergänge an ein bestimmtes Gesetz und Schema zu binden, wird dies Richtige auf's Aeußerste entstellt und verfälscht. Was Bacon von der alten Logik sagte, und was Hegel in Beziehung auf die „Vernunft" ebenso wie jener in Beziehung auf die Natur hätte sagen können: naturae

subtilitatem longo intervallo non attingit, — dasselbe gilt von der neuen Logik. Wie Bacon trotz der tieferen Meinung seiner Auslegung der Natur in einen scholastischen Formalismus zurückfiel: ganz ebenso Hegel. Beide erkannten das Unzureichende der alten Syllogistik: beide wetteiferten thörichter und vergeblicher Weise mit der reinlichen Geschlossenheit und Vollendung, welche jener gleich durch ihren Entdecker zu Theil ward. Der tiefe Sinn der Hegel'schen Dialektik erhellt vielleicht aus nichts so sehr, wie aus der immer wiederkehrenden Bemerkung, daß die Form des Satzes und des Schlusses das Wahre oder das „Speculative", das „Geistige" auszudrücken unfähig sei. Man kann den Commentar dazu gleich am Anfang der Göthe'schen Exposition über die Gruppe des Laokoon lesen: „Ein echtes Kunstwerk bleibt, wie ein Naturwerk, für unsern Verstand immer unendlich; es wird angeschaut, empfunden; es wirkt, es kann aber nicht eigentlich erkannt, viel weniger sein Wesen mit Worten ausgesprochen werden". Dieser tiefen Einsicht jedoch geht unmittelbar der Irrthum zur Seite, und es scheidet sich der Philosoph von dem Dichter. Es ist die Erfindung eines speculativen Verstandes, eines höchst verständigen und durchaus formalistischen, aber dennoch zugleich überverständigen Vermögens, die Erfindung der dialektischen Vernunft und ihres Systems, wodurch jene Schwierigkeit soll überwunden werden können.

Und roh und unkritisch wie dieser Versuch, die Vernunft zu verlebendigen und das Lebendige zu rationalisiren ist, hat er überdies — und auch darauf habe ich schon früher andeutend hingewiesen — die Gefahr der Sophistik unmittelbar in seinem Gefolge. Dem Verstande das legale Recht einzuräumen, dasjenige zu können und zu thun, was nur die Sache des lebendigen Geistes ist, heißt ihm eine Macht einräumen, die er seiner Natur nach nicht anders als mißbrauchen kann. Die ganze Gediegenheit des Hegel'schen Geistes, die ganze Sinnigkeit seines Verstandes gehörte dazu, um ihn selbst vor dieser Consequenz, um ihn vor grober und gewissenloser Sophistik zu schützen. Es ist ganz sein persönliches Verdienst, daß der allmächtige Verstand, den er operiren läßt, in den meisten Fällen den Begriffen auf

ihren wirklichen Grund und ihren wahrhaften Sinn sah, und daß diesem Verstande ein solides Wissen, ein im Ganzen reines Gefühl, ein nüchterner Sinn und eine bescheidene Phantasie im Rücken stand. Es fehlt nichts desto weniger schon in der Logik nicht an Beispielen, wo eine oberflächliche Ideenassociation und ein Kratyleisches Spielen mit der Sprache, mit Beiseitesetzung des wahren sprachlich-sachlichen Ursprungs und Werths der Begriffe, das Bedürfniß der Dialektik und Systematik befriedigen muß. Gerade diese Seite der Logik hat ihr bei oberflächlichen und unwahren Geistern, bei den Euthydemus und Dionysodorus unserer Tage Liebhaber gewonnen. Ein Glück noch, daß sich von Alters her der Sophistik gern die Scholastik, der Willkür des Verstandes gern die Festigkeit des Gedächtnisses gesellt. Die Sophistik war durch dies neue Organon zunächst wenigstens an ein System gebunden; diese Kategorien in ihrer absoluten Geltung und Ordnung mußten allererst auswendig gelernt werden —: sie bildeten das sichere Geleise, welches wenigstens auf dem Gebiete der Metaphysik die Seichtigkeit zunächst hinderte, auf ihre eigne Hand, auf Kosten der Wahrheit geistreich zu sein.

Aber wer andrerseits, der noch einen Funken, ich will nicht sagen von Freiheitsgefühl, sondern von echtem Respect vor der Wirklichkeit, von wirklichem Sinn für die Lebendigkeit des Geistes besitzt, wird sich noch heute in dieses Joch einspannen lassen, um sich damit diese Freiheit der sophistischen Willkür zn verschaffen? Die Zeit, denke ich, wird kommen, und sie ist im Grunde schon da, wo kein den Werth und Sinn der Wahrheit fühlender Mensch in anderer Weise an die Hegel'sche Logik mehr glauben wird, als etwa die große Gemeinde Lessing's an die Symboldogmen glaubt. Daß es das „reine Denken“ sei, welches diese Fülle von Beziehungen zwischen den allgemeinen Bestimmungen gewahr werde, diese Einbildung wird nicht lange mehr gegen Beweis und Augenschein Stand halten können. Daß gerade nur diese Kategorien gleich Sternbildern an dem sternbesäeten Himmel des Vorstellens sich aussondern lassen, daß vollends die Reihenfolge der sich ineinanderverwandelnden Kategorien genau diejenige sei, welche Hegel als die absolute entwickelt hat, dies wird, denke

ich, nachdem man noch eine Zeitlang das Gebäude hier gestützt, dort geflickt, dort umgebaut hat, allgemein als ein unwissenschaftlicher Aberglauben begriffen werden. Und das Alles ist dennoch etwas verhältnißmäßig Gleichgültiges und Unwesentliches. Denn gelernt haben die Menschen durch diese Logik, was sie unmittelbar aus ihrem Schiller oder Göthe, was sie auch durch Herder'sche und Jacobi'sche Declamationen schwerlich gelernt haben würden, daß die Wahrheit reicher und tiefer ist, als daß man ihr mit dem bloßen Verstande und durch den geistlosen Formalismus der Demonstrationsmethode beikommen könnte; gelernt haben sie, daß man irgend ein Object nur ergründen kann, indem man der Verstandesbestimmung durch anschauendes Zurückgreifen in das sinnlich-Lebendige, durch ahnendes Vorgreifen in das ideelle Ganze mit Umsicht und Beweglichkeit zu Hülfe kömmt. An Entwickelungen wie die über den Begriff des Endlichen und Unendlichen, über den Zusammenhang des Quantitativen und Qualitativen, über das Verhältniß von Wesen und Erscheinung, von Wirkung und Ursache haben sie Beispiele, wie die geschärfte Aufmerksamkeit des Verstandes seiner eignen Unzulänglichkeit inne werden muß, haben gewisse Gedankenlosigkeiten und Bornirtheiten ein für allemal ihr Gericht, einzelne vielgebrauchte Bestimmungen ein für allemal den Stempel ihrer blos relativen Berechtigung empfangen. An diesen Proben hat das echte Erkennen hie und da einen einstweilen ausreichenden Leitfaden und Compaß empfangen. In der Schule der angeblich reinen Vernunft und der angeblich absoluten Methode ist Vielen der Sinn und das Geschick für diejenige Erkenntnißweise aufgegangen, die überall ein Lebendiges, Ganzes und Begeistetes erblickt und dies nicht anders als mit lebendigem und ganzem Geiste glaubt bewältigen zu können. Der Urheber, oder doch der erste wirksame Vermittler einer solchen Revolution gewesen zu sein — durch welche Mittel und durch welche Irrthümer auch immer — das, sicherlich, ist etwas Großes. Ganz unsagbar wird Hegel namentlich durch Einen seiner Mitbewerber um die philosophische Palme, durch Herbart, an Reinlichkeit und Akribie des Denkens übertroffen. Daß der Verstand und daß die Wirklichkeit, daß das reine Denken und die

anderen Thätigkeiten des Geistes nicht in der Weise eines Quiproquo wechselseitig gleichgesetzt werden können, daß zwischen dieser Gleichsetzung die Lücke einer transscendentalen Kritik des lebendigen Menschengeistes auszufüllen bleibt, diese Weisung können die Schüler Hegel's aus der Lehre Herbart's entnehmen. Hegel ist, mit Herbart verglichen, ein unverzeihlicher Confusionarius. Dem Satze des Ersteren, daß der Widerspruch das Wesen der Dinge sei, tritt die Herbart'sche Verstandesphilosophie mit dem Princip entgegen, daß nur die Methode der Eliminirung des Widerspruchs zur Wahrheit und zum Wesen der Dinge führe. Allein nicht nur, daß sich Hegel an Abstractionskraft, an Scharfsinn und Zähigkeit des Denkens sehr wohl mit seinem Rivalen messen kann, so liegt seine Größe gerade in dem Muth, das Gesetz des Verstandes zu brechen und zu biegen. Das macht: er allein hat den großen Instinct gehabt, die geistigen Mächte, welche durch unsere classische Poesie in der Nation erwachten, zum Stehen zu bringen, sie in den Dienst der Philosophie zu ziehen und sie auf diese Weise in die wissenschaftliche Denkart des Jahrhunderts zu weiterer Läuterung hineinzusenken. Er war vielleicht nicht durchaus der größere Denker: er war gewiß der größere Philosoph. „Laßt alle Hoffnung fahren", muß man denjenigen zurufen, die sich noch heute bemühen, das Schicksal des Nichtbeachtetwerden Herbart's zu rächen: die Hegel'sche Logik ist ein lebendiges Glied in der Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes und wird ihren mächtigen Einfluß auch dann noch zu üben fortfahren, wenn der Name eines Hegelianers so verschollen sein wird, wie der eines Cartesianers oder eines Wolffianers.

Vierzehnte Vorlesung.

Die Heidelberger Periode.

Es war am 21. Juli 1816, als Hegel die Vorrede zum dritten Bande seiner „Wissenschaft der Logik" unterzeichnete. Sie klagt, daß dem Verfasser seine Amtsverhältnisse nur eine zerstreute Arbeit an einer Wissenschaft gestattet hätten, welche einer unzerstreuten und ungetheilten Anstrengung bedürfe. Die Klage war ernstlich gemeint; sie verrieth den Wunsch des Verfassers, zu der freieren und höheren Lehrthätigkeit zurückkehren zu dürfen, welche fallen zu lassen nur die Macht der Umstände ihn gezwungen hatte. Stets hatte er diesen Wunsch mit sich herumgetragen. Seit Jahren schon hatte er an Erlangen, seit dem Tode Fichte's auch an Berlin gedacht. Insbesondere aber hatte frühzeitig die Berufung seines Freundes und Vorgesetzten Paulus nach Heidelberg seine Hoffnungen von Neuem nach der Neckaruniversität hingelenkt. Schon im Juli 1811, wenige Wochen nach Paulus' Ansiedelung daselbst, hatte er diesem darum geschrieben; er brachte weiterhin sich und sein Project, auch nachdem sich seine äußere Lage in Nürnberg durch seine Ernennung zum Referenten in den dortigen Schulangelegenheiten erheblich verbessert hatte, in wiederholten Briefen in Erinnerung[1]. Paulus, der mit der rationalistischen Polemik Hegel's gegen die Gefühls- und Phantasiephilosophen nicht anders als sympathisiren konnte, hatte durch Empfehlung und Fürsprache für den Freund zu wirken nicht unterlassen. Seinen Bemühungen gesellten sich die von Daub und Creuzer. Mit der Versetzung von Fries endlich nach Jena, der bisher in

Heidelberg mit der Professur der Philosophie die der Physik vereinigt hatte und der überdies durch eine Hegel'sche Note[2] gegen diesen verstimmt sein mußte, war der Hauptanstand gegen den Nürnberger Rector beseitigt. Auf die nunmehrige indirecte Bewerbung desselben um die jetzt getrennte philosophische Professur folgte in kurzer Zeit seine Berufung. Gleichzeitig zwar hatten sich ihm auch andere Aussichten eröffnet. Eine Erlanger Professur war ihm nun wirklich angetragen, wegen der Uebernahme der Fichte'schen war von Berlin aus eine officielle Anfrage an ihn erlassen worden. Zwischen Erlangen indeß und dem „neckarländischen Eldorado", wie er an Paulus schreibt, konnte ihm die Wahl nicht schwer fallen, und auf das Bedenken des preußischen Ministeriums, ob ihm auch die Fertigkeit des lebendigen Kathedervortrags zu Gebote stehe, mußte ihm die Annahme des in der liberalsten Weise vollzogenen Heidelberger Rufes zugleich als die beste und stolzeste Antwort erscheinen. Ohne zu verkennen, was er durch eine achtjährige Uebung im Gymnasialunterricht an Freiheit und Deutlichkeit des Vortrags gewonnen habe, galt ihm der Abschied von Nürnberg als eine Erlösung vom Joch des Schullebens. Einen schönen geistigen Erwerb nahm er daraus mit sich; er verdankte dem Nürnberger Aufenthalt überdies einen andern Schatz; denn die trefflichste der Frauen, Marie von Tucher war schon im Jahre 1811 die seine geworden; sie folgte ihm nach Heidelberg, um ihm eine treue Begleiterin durch's Leben zu bleiben.

Die Encyklopädie und die Geschichte der Philosophie waren die Vorlesungen, mit denen er im Wintersemester 1816—17 debütirte. Er eröffnete die letztere dieser Vorlesungen am 28. October mit einer feierlichen Antrittsrede[3]. Der alternirende und gleichgewogene Respect vor der Macht der Wirklichkeit und vor dem Werth des Begriffes, derselbe dualistische Zug, welcher durch die Logik hindurchging und den auf- und niederschaukelnden Rhythmus der Methode erzeugte, fand auch in dieser Antrittsrede einen charakteristischen Ausdruck.

Wir haben gesehen, daß die Napoleonisirung Deutschlands dem Philosophen wenig Kummer machte, und daß er auch die

Wirklichkeit eines schlechten Staates für gut genug hielt, um zum Grund und Boden des neuen deutschen Geisteslebens zu dienen. Es ist leider hinreichend beglaubigt, daß er in dieser Denkweise auch während der Jahre verharrte, in denen das Nationalgefühl einen neuen Aufschwung nahm, um sich endlich der Fremdherrschaft zu entledigen[4]. Während die Fichte und Schleiermacher in ihren Hörsälen jene Jugend mit Vaterlandsliebe und Freiheitssinn erfüllten, die nachher mit ihrem Blute Deutschlands Unabhängigkeit wiedererringen half, so begnügte sich Hegel, seinen Gymnasiasten Staatsanhänglichkeit und patriotische Gesinnung im Sinne des Bavarismus, wenn auch nach dem Muster des alten Griechenland und Rom einzuprägen, so fuhr er fort, mit demselben ungläubigen Lächeln wie Göthe von den Anstrengungen des nordgermanischen Enthusiasmus zu reden, das welthistorische Schicksal und die Macht des großen Napoleon zu brechen. Die Franzosen waren über den Rheinstrom zurückgetrieben, ihre Hauptstadt war im Besitz der Verbündeten, ihr Kaiser entsetzt und exulirt: immer noch spottete der deutsche Metaphysiker über „unsere geschehen sein sollende Befreiung“[5].

Eine Philosophie jedoch, die mit ihrem fatalistischen Objectivismus und ihrer spiritualistischen Geschmeidigkeit auch eine schlechte Wirklichkeit zu idealisiren verstanden hatte: was Wunder, wenn sie sich eben so leicht auch mit einem besseren Statusquo wieder in's Einvernehmen setzte? Vortrefflich, in der That, wie Hegel nun auf einmal vor einer Jugend, welche sich bisher zu thatkräftiger und patriotischer Gesinnung durch die Worte des wackeren Fries hatte erwärmen lassen, die wiedererrungene Freiheit pries. Vortrefflich, wie er nun davon zu reden wußte, daß die „deutsche Nation ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens gerettet habe“. Vortrefflich auch, wie er daraus die Aufforderung entnahm, daß auch die Wissenschaft vor allen Dingen zu gediegnerem Ernst, zu Tiefe und Gründlichkeit zurückkehren müsse. Weit mehr jedoch als dies, hob er das Glück hervor, daß nun überhaupt die Philosophie und die Wissenschaft neben den praktisch-politischen Interessen wieder Raum und Geltung gewinnen könne. Und er that dies mit einer eben so bezeich-

nenden wie bedenklichen Wendung. Daß der gallische Sturm uns so wehrlos niedergeworfen und so lange gefesselt hatte, dafür offenbar trug einen nicht geringen Theil der Schuld die einseitige Richtung unserer Nation auf die Bahnen theoretischer und ästhetischer Entwickelung. Nur das Erwachen der lebendigen sittlichen Triebkräfte in den Gemüthern der Menschen hatte uns unsre Selbständigkeit wiedergegeben. Diese Kräfte zu pflegen, sie zu geistiger Wiedergeburt und zu staatlicher Neugestaltung zu verwenden, wäre die Aufgabe gewesen. Die Hegel'sche Antrittsrede, der Huldigung des großen nationalen Kampfes zum Trotz, stellte uns ein anderes Prognostikon. Deshalb vor allen Dingen hatte nach Hegel die Nation „sich aus dem Gröbsten herausgehauen", damit sie alsbald von Neuem sich nach Innen, zu den Interessen reinerer Geistigkeit, von dem Reiche der Welt zu dem „Reiche Gottes", das will sagen zu der Speculation wenden könne. Nicht sowohl im ethischen als im theoretischen Sinne war die Verinnerlichung und Vergründlichung der Wissenschaft gemeint, welche uns obliege. Denn das heilige Feuer der Philosophie zu bewahren, das sei der Beruf, den die Deutschen von der Natur empfangen — ganz ähnlich, wie ehemals „der Weltgeist der jüdischen Nation das höchste Bewußtsein aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge". Fürwahr eine verhängnißvolle Parallele! Heitern Muthes sprach Hegel sie aus, um fortan je länger je mehr dazu beizutragen, daß sie eine Wahrheit würde. Die stolzen Worte, mit denen er schloß, die Worte von dem Muthe des Erkennens, vor dem das verborgene Wesen des Universums sich widerstandslos in seiner Tiefe aufthun müsse, trugen ebenso das herannahende Schicksal und den Geist der Restauration in ihrem Schooße, wie die pathetischen Reden der alttestamentlichen Propheten den Verfall und die Ohnmacht des jüdischen Volkes.

Wie dem jedoch sei: mit jenem Muth des Erkennens war es unserm Philosophen bitterer Ernst, und die theoretische Energie, die ihm innewohnte, bewährte sich alsbald in neuer Frische auf dem neuen Boden seiner Wirksamkeit. Seine Vorlesungen, anfangs nur von Wenigen besucht, zogen allmälig eine zuneh-

mend größere Zuhörerschaft an: die anziehende Kraft lag in der Tiefe und Gediegenheit des Inhalts, die sich trotz oder wegen des Ringens nach einer entsprechenden Form auch denjenigen fühlbar machte, welche ihn noch nicht verstanden. Für ihn selbst aber wurden diese Vorlesungen zum Anlaß, die weltunterwerfende, universelle Tendenz seiner Philosophie immer vollständiger zu realisiren. Diese Tendenz lag von Hause aus in ihr. Gleichzeitig mit der systematisch-organisatorischen war sie schon früh ausdrücklich ausgesprochen worden. Vom Mittelpunkte der Speculation aus sollte die Wissenschaft organisirt, von der organisirten Wissenschaft das ganze Universum geistig erobert und beherrscht werden. Fallen sollten die Schranken zwischen der Wissenschaft und der Realität, fallen ebenso die Schranken zwischen Philosophie und Wissenschaft. Die Philosophie selbst ist so sehr das Centrum wie die Totalität der Wissenschaft, und die „bestimmte Wissenschaft" — so schrieb Hegel schon im Jahre 1802 [6] — „ist nichts Anderes, als die fortgehende Darstellung und Analyse, wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich wieder verzweigt, und selbst Totalität ist". In der Nürnberger Gymnasialpropädeutik waren bereits factisch die Grenzen dieser theoretischen Weltherrschaft immer weiter vorgerückt worden: skizzenhaft war vorläufig der globus intellectualis in der propädeutischen Encyklopädie umschrieben worden. Der Universitätsvortrag mußte vollständiger und durfte ausführlicher sein. Die schon in den Nürnberger Heften figurirende Anthropologie und Psychologie erhielt jetzt eine breitere Ausführung; die bisher nur angedeutete und genannte Aesthetik, zu welcher Heidelbergs Naturschönheiten und Kunstschätze besondere Anregungen darboten, trat als eine selbständige Disciplin erst jetzt in den Kreis der Vorlesungen und damit in den Kreis des Systems ein. Gleich im ersten Halbjahr war das Ganze der so sich erweiternden Philosophie vorgetragen und zu diesem Behufe die Paragraphen der Nürnberger Encyklopädie vermehrt und bereichert worden. War es nun anfänglich Hegel's Absicht gewesen [7], auch die Natur- und Geistesphilosophie, als die Gesammtheit der realen Disci-

plinen, gleich der Logik, in einer besonderen und ausgeführteren Arbeit dem Publicum vorzulegen, so brachte ihn jetzt das Bedürfniß eines Leitfadens für seine Vorlesungen dahin, die Encyklopädie drucken zu lassen. Das ostensible Resultat seiner wissenschaftlichen Arbeit und Entwickelung in Jena war die Phänomenologie gewesen; die reife Frucht der Nürnberger Periode war die Logik; die Summe seiner Heidelberger Docententhätigkeit liegt uns vor in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“[8].

Die Phänomenologie sowohl wie die Logik waren in gewisser Weise Darstellungen des ganzen Systems: die Encyklopädie, wie sie 1817 in erster, zehn Jahre später in wesentlich verbesserter und vermehrter Auflage zum zweiten, endlich im Jahre 1830 zum dritten Male erschien, ist in noch anderem Sinne und ausdrücklich, sie ist die einzige wirkliche Gesammtdarstellung, welche Hegel von seiner Philosophie gegeben hat. Es könnte daher hier an der Stelle scheinen, nach Anleitung der Encyklopädie auf diejenigen Partien des Systems näher einzugehn, welche eben nur in ihr zur Ausstellung gekommen sind. Gerade an diesen Partien jedoch haftet der Sinn und die Bedeutung dieser Philosophie am wenigsten. Unbestritten sind die Naturphilosophie und die Lehre vom subjectiven Geiste die mindest originellen, die mindest einflußreichen Theile des Systems. Die lebendige Wirklichkeit des subjectiven Geistes mußte nothwendig in einer Philosophie zu kurz kommen, die aus den Tiefen der Innerlichkeit theils in die Breite und Fülle der objectiven Realität, theils in die metaphysische Idealität des absoluten Geistes hinaus- und emporbrängte. Hegel's Psychologie hat es nur mit dem entseelten Residuum der Innerlichkeit zu thun: die Seele dieser Wissenschaft hat sich in die Ethik und Geschichtsphilosophie, in die Metaphysik und Religionsphilosophie hinübergeflüchtet; auf sie und auf die Naturphilosophie finden am meisten die Worte Anwendung, welche Bacon über die Physik des Stagiriten aussprach: naturalem suam philosophiam logicae suae prorsus mancipavit. Ein weiteres Eingehen auf die Naturphilosophie ist uns überdies durch unsere bisherigen Andeu-

tungen über die Entstehung und Weiterbildung derselben erspart. Ein neues Interesse bietet uns die Encyklopädie nur durch Zweierlei: durch die nunmehrige Fixirung der veränderten Bedeutung der Phänomenologie, und durch die hier wie nirgends in aller Einfachheit und Vollständigkeit dem Auge sich aufdrängende architektonisch-methodische Gliederung.

Die Phänomenologie zunächst erobert auch in der gedruckten Encyklopädie den Platz nicht wieder, den sie bereits in den propädeutischen Dictaten eingebüßt hatte. Sie verliert für immer sowohl ihre Stelle als Einleitung, wie ihre Bezeichnung als ein Erster Theil des Systems. Dieser ihr Charakter gehört der Entwickelungsgeschichte des Systems an: in dem nun fertigen System rückt sie ein für allemal, es sei denn, daß sich Hegel absichtlich dieser Entwickelung erinnern und sie rechtfertigen will, als Glied in die Psychologie ein, und reinigt sich eben damit von ihren concreten Zuthaten, während die Einleitung in die Philosophie fortan äußerlicher gefaßt und durch eine Reihe theils raisonnirender, theils kritischer und historischer Bemerkungen gewonnen wird. Wie natürlich diese Aenderung eintreten mußte, ist klar. Den Standpunkt des absoluten Wissens im Geiste des Systems vor dem System zu beweisen, konnte nur so lange Bedürfniß sein, als dieses System, der allein genügende und vollständige Beweis jenes Standpunkts, in seiner Totalität noch nicht hingestellt war. Derselbe Grund, welcher ursprünglich zur Aufnahme des ganzen Reichthums des absoluten Geistes in die Phänomenologie nöthigte, — derselbe Grund mußte jetzt die einleitende Bedeutung der Phänomenologie zerstören und ihr folgerichtig alles das Material entziehen, womit anfangs die abstracte Bewußtseinslehre war ausgefüttert worden. Die Phänomenologie konnte nicht mehr als vorläufige Gesammtdarstellung, sie konnte sich ebensowenig als Erster Theil des Systems halten. Durch die Encyklopädie als solche war jenes, durch die Logik bereits war dieses überflüssig geworden. Die Logik in der That war zum Ersten Theil geworden, die Logik ebenso diente im engeren Sinne des Worts zum Beweise des absoluten Standpunkts, zur Begründung der Berechtigung des ganzen Systems. Längst

hatte sie für diese Stellung mit der Phänomenologie concurrirt. Schon in den Jenenser Vorlesungen gab Hegel die Bestimmung dieser Disciplin fast wörtlich ebenso an, wie die der Phänomenologie. Seine Logik und Metaphysik sollte sein, was Fichte's Wissenschaftslehre und Schelling's Transscendentalidealismus zu sein versucht hätten [9]. Genau dasselbe war und sollte die Phänomenologie sein. In subjectiver Wendung leistete diese, was in objectiver die Logik. Nichts Anderes war jene, als eine sich aus dem Fichte'schen Subjectivismus und aus der Transscendentalphilosophie nur erst entpuppende, absichtlich in transscendentalen Farben spielende Logik. Wenn unter dem Namen der „speculativen Philosophie" Phänomenologie und Logik zu Einer Vorlesung verbunden worden waren, so war in Wahrheit zweimal derselbe Weg zu demselben Ziele durchmessen. Derselbe Weg; denn die Phänomenologie war nichts als die in's Bewußtsein projicirte, in die Form der Transscendentalphilosophie zurückgeschobene, dem Standpunkt der kritischen Philosophie sich accomodirende Logik. Zu demselben Ziele; denn, wie wir uns bereits in der letzten Vorlesung überzeugt haben: der absoluten „Idee" stand die gesammte Realität des Universums noch genau so als ein „Anderes" gegenüber, wie dem absoluten „Wissen"; jene Idee andrerseits prätendirte genau so alle Realität bereits in ihrem Schooße zu tragen, wie dieses Wissen über den Gegensatz von Sein und Denken erhaben zu sein sich rühmte. Daß aber so das Verhältniß der beiden Disciplinen sei, konnte sich wohl vor, aber unmöglich nach dem Erscheinen der Logik verstecken. Nur die Vielseitigkeit der Phänomenologie, die hundert Augen und Arme des Bewußtseins, welches den Gegenstand derselben ausmachte, hatte das Zusammenfallen ihrer Stationen mit denen der Logik verdunkelt. Auch der minder Scharfblickende dagegen wird an zahlreichen Stellen des logischen Werkes inne, daß er, im Kreise herumgeführt, im Elemente des absoluten Wissens sich genau wieder da befindet, wo er auf dem Wege zu diesem Wissen schon einmal war. Hegel selbst findet es gerathen, wiederholt auf dies Coincidiren aufmerksam zu machen. Sowohl da, wo er von der „Erscheinung", wie da, wo er von der „Idee des

Erkennens" handelt, weist er ausdrücklich auf die phänomenologischen Capitel zurück, die es mit der Dialektik der Wahrnehmung und des Verstandes und mit den verschiedenen Phasen des Selbstbewußtseins zu thun haben. Wiederholt bereitet er außerdem in der Logik auf das Verschwinden, oder auf die Versetzung der Phänomenologie in den Rang eines psychologischen Capitels vor. Die Ausarbeitung der Logik ist an sich die Mediatisirung der Phänomenologie, sowie die Ausarbeitung dieser die Incorporirung der Logik in die Metaphysik bedingte. Es bezeichnet die Grenze des Hegel'schen Philosophirens, seine Gebundenheit an die Duplicität eines realen Erkennens und eines Erkennens der Realität, daß der Gegensatz von Metaphysik und Realphilosophie nicht ebenso aufgegeben, nicht auch jene durch diese ausdrücklich mediatisirt worden ist.

Wir sind im Wesentlichen mit der Encyklopädie am Abschluß der Gestaltung dieser Philosophie zum System angelangt. Modificationen im Einzelnen, wie sie zum Beispiel die Logik auch fernerhin vielfach erfuhr, sind ohne Interesse für uns. Nur die reinere Loslösung der Kunstphilosophie von der Religionsphilosophie stand noch bevor, nur das stets erneuerte Schwanken zwischen dem Werth der Ethik und der idealeren Theile der Philosophie des „absoluten Geistes" wird später noch unsre Aufmerksamkeit herausfordern. Im Ganzen bleiben die jetzt zum ersten Male öffentlich bezeichneten Grenzen, die jetzt zum ersten Male öffentlich ausgestellte methodische Gliederung des Systems fortan unverändert. Es konnte nicht fehlen, daß das Erscheinen der Encyklopädie die durch die Logik nur erst in kleineren Kreisen hervorgebrachte Wirkung verstärkte und in weitere Kreise hinaustrug. Ein solcher Bau der Wissenschaft war seit den Tagen des Aristoteles nicht gesehen worden. Man fing an, die kühne Weisheit dieses Bau's zu bestaunen, wenn man auch seine Tiefe nur ahnte. Das Große daran hat nachmals ein Schüler Hegel's mit Worten bezeichnet[10], die man gern noch heute wiederholt. Noch lange wird man anerkennen müssen „die ganz wunderbare Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt ist, den Fleiß, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt

ist, den Einen ebenmäßigen und doch wieder verschiedenen Stil, der von der Spitze bis zur Grundlage sich bemerken läßt und der das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite setzt, die, auf beschränkten und engen Plätzen errichtet, trotzdem durch ihre Erhabenheit von der Umgebung abziehen und den Sinn nach ihren Höhen zu richten wissen". Dieser Anerkennung hält, was uns betrifft, nur die Einsicht in die Momente das Gleichgewicht, durch deren kunstreiche Verschlingung das seltsame Werk zu Stande kömmt. Die unterste, formellste Grundlage zunächst für die Zusammenfügung so vieler Steine, die Feder gleichsam, welche nie versagt, um die Bewegung der Dialektik von Gestalt zu Gestalt in Gang zu bringen, ist jenes Gesetz des dreigliedrigen Fortschritts. Es ist das reflexive Thun des Geistes, das Hinübertreten des Ich in ein Nicht-Ich und das Zurücktreten aus dem Nicht-Ich in's Ich, was sich als lebendige Trichotomie in allem Inhalt regt, den Inhalt subjectiv begeistet, Gedachtes und Wirkliches herüber und hinüber in flüssigen Verkehr bringt. Bald prävalirt dabei die Vorstellung der Verwirklichung des Geistigen, bald die identisch an deren Stelle tretende der Vergeistigung des Wirklichen, bald endlich die beide Vorstellungen verbindende des sich durchsetzenden Zweckes. Dieser tiefere Sinn der Methode endlich wird aufgeboten, wo es gut dünkt, zur Seite gelassen, wo die Erinnerung daran überflüssig wäre. Es genügt, daß einfach analytisch-synthetisch fortgeschritten, daß vom „Unmittelbaren" ausgegangen, durch die antinomische Vermittelung bei dem wieder positiven Vermittelten angelangt wird. Allein weiter. Erst die ganze Logik gilt diesem Systeme als die volle Explication der Methode. Durch die in dieser sich vollziehende Verschlingung des reinen Denkens mit theils concret-natürlichen, theils historischen Motiven hat sich jener dreigliedrige Formalismus ganz ungemein vermannigfacht und modificirt. An den bestimmten Kategorien der Logik demnach und an der bestimmten Dialektik dieser Kategorien besaß das System einen zweiten, schon complicirteren Mechanismus, um den Inhalt auch der Natur- und Geistesphilosophie zu gliedern oder zu bewegen, so oft die einfache Feder des methodischen Dreischlags etwa nicht

ausreichend erschien: die Gestalten der Natur und des Geistes werden in den Fluß und den flüssigen Stoff der Kategorien getaucht, die Realphilosophie wird mehr oder weniger zu einer angewandten Metaphysik. Mehr oder weniger; denn wie sich der formelle Schematismus der Methode schon in der Logik mit Fleisch und Bein überkleidete, so thut er dies endlich in noch höherem Grade und thut es minder versteckt in den realen Disciplinen. Der concrete Stoff, dort nur eingeschwärzt, ist hier, nach dem Inhalt dieser Wissenschaften, unmittelbar gegenwärtig. In beliebiger Tiefe aufgegriffen oder wieder fallen gelassen, verstärkt er die Energie der Methode. Die Bequemlichkeit, sich an dem Leitfaden des natürlichen Zusammenhanges der Dinge fortzuhelfen, multiplicirt sich in's Unendliche, die Versuchung, die lebendige Continuität der Natur oder der Geschichte mit dem Scheine methodischer Nothwendigkeit zu bekleiden, liegt unendlich näher. Das, und zwar das Alles zusammen ergiebt jenen gerühmten „ebenmäßigen und doch verschiedenen Stil" des Hegel'schen Weltbau's. Das, ein trügerisches Gegenbild einer wahrhaft individualisirenden Methode, ist die „absolute Methode" dieses Systems. Es ist ein keckes Durcheinander der verschiedensten Motive, fast alle und fast immer geistreich benutzt und wieder sinnreich versteckt, eine überaus reiche und zuweilen glänzende Stickerei, gleich reich und glänzend durch den verarbeiteten Stoff, wie durch die Kunst des Gewebes — nur des Einen Anspruchs beraubt, der doch vor Allem erhoben wird, des Anspruchs auf innere Nothwendigkeit und Untrüglichkeit, auf reine Sachlichkeit im Bunde mit reiner Begrifflichkeit.

Die Encyklopädie bezeichnet einen Abschluß. Schon hierdurch, wenn schon nicht blos hierdurch bezeichnet sie zugleich den Anfang einer neuen Phase des absoluten Idealismus. Wie eine Sprache auch dann noch, wenn ihr grammatischer Bau bereits fixirt ist, durch den Gebrauch, welcher von ihr gemacht wird, eine reiche Entwickelung haben kann, so geschah es mit der Hegel'schen Philosophie. In den reichsten und dehnsamsten Formen barg sie einen mächtigen Geist. War derselbe auch nicht mehr im Stande, das Gehäuse zu sprengen, das er

sich selbst gebaut hatte, so mochte er doch innerhalb desselben sich regen und winden, dehnen und zusammenziehn. Die Zeit war gekommen, in welcher der Sinn und Werth dieser Philosophie sich offenbaren, wo ihre Macht über die Menschen und ihr Verhältniß zur Wirklichkeit an den Tag kommen sollte. Dies konnte eintreten erst, seit das fertige System dem eignen Urheber als eine Macht gegenüberstand. Im Zusammenhang mit einer neuen Zeit und im Zusammenhang mit Hegel's Lebensschicksalen entwickelte sich der Wechseleinfluß zwischen dem Geiste des Systems und dem Geiste des Systematikers.

Nicht lange war Hegel in Heidelberg, als er seine Blicke über die verhältnißmäßige Enge auch dieses Wirkungskreises zu erheben begann. Je rascher sich von hier aus der Ruf seines Namens über Deutschland verbreitete, um so lebhafter empfand er das Bedürfniß einer auch unmittelbar eingreifenderen, einer wo möglich nicht auf das Katheder beschränkten Wirksamkeit. Er hatte den bestimmten Ruf nach Heidelberg den unbestimmten Aussichten auf Berlin vorgezogen: vergessen hatte er diese Aussichten mit nichten. Nicht ihm blos erschien Preußen, das im frischen Siegesglanz strahlende Preußen, in ganz anderem Lichte jetzt, als zur Zeit der Phänomenologie und zur Zeit des Friedens von Tilsit. Es mochte ihm jetzt wohl erscheinen wie einem Italiener des funfzehnten Jahrhunderts Florenz, wie einem Griechen nach den Perserkriegen der Staat des Miltiades und Themistokles. Im Augenblicke der äußersten Machtschwächung hatte Preußen sich auf die Kraft der Bildung und Wissenschaft gestützt und hatte durch die Gründung der Berliner Universität den höheren geistigen Interessen eine damals kaum noch gehoffte Freistätte eröffnet. Auf zahlreichen Schlachtfeldern hatte es alsdann gesiegt. Was sich in der Noth als eine Quelle der Macht bewährt hatte, das wurde jetzt unter dem Schirm des Friedens mit verdoppelter Sorgfalt gepflegt und geehrt. In dem Staate der Intelligenz, wie schon die Heidelberger Antrittsrede Preußen bezeichnete, und in der Metropole dieses Staates, — dort oder nirgends war die Stelle, wo eine Philosophie verkündet werden mußte, welche die „freie vernünftige Welt des

Geistes" den neu gesicherten weltlichen Interessen zur Seite aufzubauen sich anheischig machte.

Aber auch von Berlin aus andrerseits hatte man den Philosophen nicht aus den Augen verloren. Schon bezeichnete ihn die Stimme einer Schaar von Anhängern als einen der bedeutendsten unter allen lebenden Philosophen. Die Tiefe, die Gründlichkeit und der Reichthum seiner Schriften mußten von einem Manne wie der preußische Minister von Altenstein gewürdigt werden. Ein richtiger Instinct ließ solche Männer erkennen, daß dieses System und der gegenwärtige preußische Staat zusammengehörten. Denn dasselbe war frei, augenscheinlich, von allen den Tendenzen, welche man von oben her jetzt bereits zu fürchten, zu verdächtigen, zu verfolgen anfing. In wissenschaftlicher Selbstgenügsamkeit schien es frei von jeder Prätension, einen Einfluß auf die politische Praxis üben zu wollen. In systematischer Geschlossenheit schien es frei von der Versuchung, mit kritischen Forderungen über das Bestehende hinauszugreifen. Man würde ungern jetzt die Stimme Fichte's, die rücksichtslos strafende, drängende, mahnende aus ihrem Grabe vernommen haben; man wünschte eine bescheiden liberale, aber nicht revolutionäre, eine friedliche und conservative Philosophie: die Hegel'sche entsprach genau diesen Anforderungen.

Gerade seit Heidelberg in der That hatte sich dieser Charakter der Hegel'schen Lehre zu entscheiden und zu offenbaren begonnen. In der Vorrede zur Encyklopädie und in zwei Abhandlungen der Heidelberger Jahrbücher liegen die Documente dafür vor.

Sie erinnern Sich der prononcirten Rückwendung, welche Hegel seit seiner Trennung von Schelling zu den Bildungstendenzen der Aufklärung machte. Die geharnischte Polemik gegen die Romantik in der Vorrede zur Phänomenologie hatte in der Logik eine streng wissenschaftliche Fortsetzung gefunden. Aber dem Recht des Verstandes und der Freiheit schien nunmehr vollkommen Genüge geleistet. Es ist eine andere Position, welche die Vorrede zur Encyklopädie einnimmt. Die neue Philosophie stellt sich zunächst durchaus in die Mitte zwischen abenteuerndes Genialitätswesen und „vernunft-bescheidenen Kriti-

cismus". Von dieser Mitte aus jedoch wendet sie sich alsbald mit schärferer Abneigung und härteren Worten gegen die letztere Richtung. Sie hält den Kantischen Nachwuchs für nichtsnutziger und verderblicher als den Schelling'schen. Noch einmal zwar wird im Tone der Phänomenologie-Vorrede „die bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit", die Trivialität und Unredlichkeit der romantischen Philosophie gezüchtigt, aber gleichzeitig wird im Tone des Kritischen Journals auf die Nichtigkeit und Gedankenleere, auf den Dünkel und die Eitelkeit des skeptischen und kritischen Subjectivismus losgeschlagen. Vielmehr aber, diese letztere Erscheinung wird ausdrücklich für die „widrigere" erklärt. In jenen romantischen Excessen nämlich habe sich nur die jugendliche Lust an einer neuen Weltepoche Luft gemacht: man versöhne sich mit ihnen, weil ihnen ein Kern zu Grunde liege und der oberflächliche Dunst, der um denselben ausgegossen worden, sich von selbst verziehen müsse. Aber schlimmer sei es mit jener kritisch-skeptischen Richtung. Nur Ermattung und Kraftlosigkeit bekunden sich in dieser in widerwärtigem Contrast mit einem die Geister aller Jahrhunderte meisternden Dünkel, womit sie vergeblich ihre eigne Nichtigkeit zu bedecken strebe. Nach Einer Seite hin endlich wird die angedeutete Versöhnung mit der einst so bitter befehdeten Genialitätsphilosophie noch bestimmter angebahnt und formulirt. Mit doppeltem Antlitz sah die Jacobi'sche Philosophie sowohl nach dem Kriticismus wie nach der Romantik hin. Mit doppeltem Angriff hatte sich daher Hegel gegen sie gewendet. Er hatte sie zuerst mit der Kant'schen und Fichte'schen Reflexionsphilosophie abgeurtheilt: er hatte sie später in die Polemik gegen die Naturphilosophie mitinbegriffen. Gerade diese Doppelseitigkeit des Jacobi'schen Philosophirens führt ihn jetzt zu einer Art von Compromiß mit demselben. Vielleicht im absichtlichen Gegensatz gegen die ebenso maaß- wie geschmacklosen Tiraden, mit denen Schelling gegen den ehrwürdigen Veteranen zu Felde gezogen war, hatte Hegel schon in der Logik an mehreren Stellen Jacobi's Verdienste hervorgehoben. Der Schluß der Vorrede zur Encyklopädie erklärt, daß die neue Philosophie mit der Jacobi'schen wesentlich desselben Geschlechts sei. Was beide ver-

bindet, ist das ernstliche Interesse an höherer Erkenntniß. Es ist irrelevant, daß sich dies Interesse dort auf die Form des Gefühls und des unmittelbaren Wissens wirft. Denn auch dort soll sich ja dieser Standpunkt als das Resultat philosophischen Wissens ergeben; der innere, weitergehende Trieb vernünftiger Einsicht macht sich jener Form zum Trotze bemerklich, und als Bedingung wenigstens erkennt er an, was er zu verschmähen schien.

Ohne Jacobi zu nennen hatte Hegel in diesen Sätzen zusammengedrängt, was er kurz vorher in langer Ausführung öffentlich ausgesprochen hatte. Es war die Selbstherausgabe der Jacobi'schen Werke, die ihn zu einer Besprechung derselben in den Heidelberger Jahrbüchern veranlaßte[11]. Für die conservative Stimmung, die sich unseres Philosophen in dem Momente bemächtigte, wo er sein System vollkommen geschlossen vor sich erblickte, legt diese Recension mit ihrer geflissentlich irenischen Auffassung der Glaubensphilosophie ein sprechendes Zeugniß ab. Als ob es fortan mehr gelte, Freunde zu erwerben, als Feinde zu besiegen, ist unser Kritiker in jeder Weise bemüht, seine Philosophie in die Jacobi'sche, die Jacobi'sche in die seinige hineinzuinterpretiren. Zum ersten Male begegnet uns hier jene Geneigtheit des Concordirens und Paciscirens, die später in der Religionsphilosophie, der kirchlichen Dogmatik gegenüber, ihren Gipfel erreichte. Zum ersten Male sehen wir hier jene in der Denkweise wie im Systeme des Philosophen begründete Geschmeidigkeit gegen die Wirklichkeit sich auch über die Wirklichkeit fremder Ansichten und Systeme ausbreiten. Es handelte sich, so wird ausgeführt, zur Herstellung der wahren Philosophie, um die Einführung des Negativen in den Begriff der Substanz, um die Bestimmung mithin des Absoluten als Geist. Jacobi nun habe diesen Uebergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geiste in seinem Innersten gemacht, indem er mit unwiderstehlichem Gefühle der Gewißheit Gott als Geist, das Absolute als frei und persönlich ausgerufen habe. Diese Vergeistigung des Substantiellen müsse sich dann freilich auch auf die Form erstrecken; auch das Wissen müsse, seinem Gegenstande gemäß, aus

der Unmittelbarkeit heraustreten und zur wissenden Bewegung oder zur Dialektik werden. In diesem Punkte sei Jacobi hinter der Consequenz seines großen Grundsatzes zurückgeblieben. Und Hegel verschweigt weiter nicht, wie auch in der Moralphilosophie die Jacobi'sche Appellation an das Recht des Herzens und die concrete Innerlichkeit, an die Majestät der Freiheit und der Persönlichkeit nicht ausreiche. Aber immer doch hebt er vorzugsweise jenen „großen Grundsatz" hervor, überall betont er das Positive an der Jacobi'schen Polemik gegen die Kant'schen und Fichte'schen Abstractionen; er applaudirt ihm insbesondere in seinen Ausstellungen gegen die Kant'sche „Historie vom Erkennen", und er nimmt ihn endlich in Beziehung auf die Schrift von den göttlichen Dingen zugleich gegen sich selbst und gegen so unbillige Auslegungen wie die Schelling'sche in Schutz. Die Recension schließt mit einem formulirten Friedens- und Bundesantrag. Was Jacobi am meisten hervorhob, war die Coincidenz dessen, was der abstracte Verstand nur als ein Entgegengesetztes aufzufassen wußte, waren anderseitig die Ideen: Persönlichkeit, Freiheit und Gott. Was das Erste anlangte, so konnte Hegel ohne alle Zweideutigkeit behaupten, daß seine dialektische Methode wesentlich in dem durchgeführten Nachweis jenes Coincidirens bestehe. Aber auch die Zweideutigkeit scheute er nicht, sich die Lehre von einer Persönlichkeit Gottes zu vindiciren, sofern er Gott ja als Geist, sein Sein als sich in sich bewegendes Unterscheiden und Erkennen seiner selbst, sein Wesen als einheitliche Zurückführung dieser Vermittelung in sich begreife. Es kann nicht fehlen — so lautet nach alle dem die Friedensformel — daß sich Jacobi in Harmonie mit einem Erkennen finden muß, welches sich lediglich durch die explicirtere Form von dem seinigen unterscheidet, mit einem Erkennen, welches nur „ein Bewußtsein der Coincidenz und ein Wissen der Ideen von Persönlichkeit, Freiheit und Gott ist".

Wie aber hier unser Philosoph von der Höhe seines Systems aus mit dem Glauben und der Frömmigkeit ein Freundschaftsbündniß erstrebte, so zeigte er bald darauf in einer anderen

Abhandlung derselben Zeitschrift, wie sehr dieses System auch politisch brauchbar sei, und wie sicher ein gewisser liberaler Conservatismus sich auf seine Unterstützung Rechnung machen dürfe. Es waren die in dem Heimathlande des Philosophen ausgebrochenen Verfassungswirren, die ihm zu dieser publicistischen Arbeit Stoff und Anlaß gaben.

Schon im Jahre 1815 hatte König Friedrich von Wirtemberg einer zunächst zu diesem Zweck berufenen Ständeversammlung den Entwurf einer Repräsentativverfassung vorgelegt, welche endlich, nach langen Jahren des Druckes und der Willkür die alte, bereits 1805 aufgehobene erbländische Verfassung des Herzogthums Wirtemberg ersetzen und die Verschmelzung der neuerworbenen mit den Erblanden vollenden sollte. Wider Erwarten jedoch war das königliche Geschenk einmüthig zurückgewiesen worden. Dasselbe war wirklich in vieler Hinsicht ein Danaergeschenk. Sowohl die verliehene Freiheit wie die Art und Weise der Verleihung trug die Spuren jenes klugen und entschlossenen Eigenwillens, der sich den Forderungen der neuen Zeit nur fügte, um trotz und neben der Constitution die Früchte des bisherigen Willkürregiments fortzugenießen, und um in und mittelst derselben das Wesen souveräner Machtvollkommenheit um so sicherer zu retten. Auch so noch wäre nichts desto weniger die neue Verfassung eine Wohlthat für das Land gewesen; sie war ein mächtiger Fortschritt zum Besseren sowohl im Vergleich mit dem unstaatsmäßigen Wust der alten Verfassung, wie im Vergleich mit der Verfassungslosigkeit der letzten Periode. Die Stände waren anderer Meinung. Voll gerechten Mißtrauens gegen den Verleiher erkannten die Einen und witterten die Andern die Mängel des neuen Statuts. Vermöge einer erklärlichen optischen Täuschung erschien Allen der Zustand vor der despotischen Zwischenperiode als das entschwundene goldene Zeitalter, welches zurückzubringen die Pflicht jedes guten Wirtembergers sei. Der modernen Charte den Rücken wendend erhoben sie daher den Ruf nach dem „alten guten Recht“, nach jenem Recht, — wie der schwäbische Dichter sang —

„deß' wohlverdienten Ruhm
Jahrhunderte bewährt,
Das Jeder, wie sein Christenthum,
Von Herzen liebt und ehrt."

Unerwartet wie dem Könige die compacte Opposition des ganzen Landes und seiner Vertreter war: er hatte sich genöthigt gesehen, den Weg der Unterhandlung zu betreten. Auch diese Verhandlungen indeß hatten, trotz alles Entgegenkommens des Fürsten, da die Stände eigensinnig auf dem Rechtsboden der alten Verfassung bestanden und mit einer auch in der Form pedantischen Rechthaberei um denselben prozessirten, zu keinem andern Ergebniß als zur Vertagung der Versammlung geführt. Es folgten neue Concessionen von Seiten des Königs. Zwischen ihm und den schon im October 1815 wiedereinberufenen Ständen sollte der Freiherr von Wangenheim, ein ebenso einsichtiger wie freisinniger Mann, zum Vermittler werden. Auf den Rath dieses Mannes entschloß sich der König zu einer neuen Vorlage, die den freien Geist des „alten guten Rechts" mit dem freieren Geist und den einfacheren, staatsgemäßeren Formen des neuen Jahrhunderts verband, zu einer Vorlage, in welcher — nach den Worten des Geschichtsschreibers[12] — jede billige Forderung gewährt, alle Grundlagen für die freieste und klarste Verfassung gelegt waren. Nun jedoch zeigte es sich, wieviel stärker in Wirtemberg's Volks- und Adelsvertretung Eigennutz und Rechthaberei als Rechts- und vollends Staatssinn vertreten sei. Die altwirtembergische Partei, von dem eigensüchtigen Adel bethört und beherrscht, kam querköpfig und habersüchtig auch der neuen Vertragsgrundlage gegenüber wesentlich wieder auf die alte zurück. Sie bestand nach wie vor auf der Herstellung der Hauptstücke des alten feudalistischen Zustandes, auf der Herstellung einer ständischen Oligarchie mit stehenden Ausschüssen und umfassender Einwirkung auf die Verwaltung und Diplomatie des Staates. Unter diesen Umständen sah sich Wangenheim nach Hülfe um. Die beste zwar schien ihm durch den im October 1816 erfolgten Tod des alten Königs und den Regierungsantritt Wilhelm's I. geworden, dessen Charakter und erste Regierungsmaaßregeln alle durch die

despotische Natur seines Vaters gerechtfertigten Befürchtungen hätten beseitigen sollen. Nur um so mehr indeß galt es, das heiße Eisen zu schmieden. Es handelte sich um die Neubesetzung der Kanzlerstelle an der Universität Tübingen mit einem der Regierung geneigten Manne. Wangenheim, ein Vertrauter der Schelling'schen Naturphilosophie, wandte sich an Hegel[13], und Hegel, zum Zeugniß seiner Brauchbarkeit, beeilte sich, einstweilen mit seiner Feder die Sache der Vernunft und mit ihr die der Regierung zu vertreten. Zu Anfang des Jahres 1817 erschien in den Heidelberger Jahrbüchern seine „Beurtheilung der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände im Jahre 1815 und 1816"[14].

Daß ein Mann, welcher schon zwanzig Jahre zuvor die damals noch bestehende altwirtembergische Verfassung von dem Standpunkte der neuen politischen Ideen kritisirt hatte, daß der schwäbische Philosoph sich nicht gleich dem schwäbischen Dichter auf die Seite des „alten guten Rechts" stellte, war in der Ordnung. In der Ordnung war es, daß der Philosoph für den Staat der Gegenwart gegen die Restauration mittelalterlicher Formen und Befugnisse Partei ergriff. Er hatte Recht, wenn er zugleich mit den Ansichten das ganze Verhalten und Gebahren der Stände tadelte. Die Art und Weise, wie er es that, die herbe und schonungslose Gründlichkeit seiner Kritik war nur leider am wenigsten geeignet, zur Versöhnung der Gemüther mitzuwirken, welche doch gerade in diesem Augenblicke am ehesten zu hoffen und zu erstreben war. So gründlich in der That und so treffend war diesen Ständen noch nie die Wahrheit gesagt worden: noch nie auch mit so harten und verletzenden Worten. Hier wieder kömmt jene Kraft verallgemeinernder Charakteristik zum Vorschein, die den ganzen Umfang des deutschen Denkens in ein System von scharf begränzten und sicher gezeichneten Kategorien zusammengezogen hatte, hier wieder manifestirt sich jenes Talent der in das Fleisch und Leben des Gegners einschneidenden Kritik, jene Kunst, mit dem Messer und mit der Keule zugleich zu operiren, wie sie ehedem von Hegel in den Kämpfen gegen die Aufklärungsphilosophie war geübt worden. In durchaus sach-

licher Haltung geht diese Kritik Hand in Hand mit der historischen Darstellung des Ganges der Verhandlungen. Sie schildert meisterhaft den die Versammlung beherrschenden Advocatengeist und rügt mit Recht die Geschrobenheit und Verstocktheit, den steifen Berichtsstil und die selbstgefällige Pfiffigkeit der ständischen Reden und Adressen. Sie legt aber vor Allem die innere Verkehrtheit des ständischen Benehmens blos. Es fehlte dieser Versammlung nach dem Urtheile unseres Kritikers an dem Einzigen, was Noth ist, an „Staatssinn“. In widriger Hartnäckigkeit und in gänzlicher Verkennung ihrer Aufgabe stellte sie sich an die Spitze der Vorurtheile des Volks. Ihr Standpunkt bestand einfach darin, daß sie sich den wirklichen Weltverhältnissen gegenüber auf das positive Staatsrecht eines entschwundenen Zustandes steifte. Ihre Geschichte ist nicht die Geschichte einer assimilirenden und lebensthätigen Wirksamkeit: sie erschöpft sich in dem Widerspruch, daß die Berufenen verweigern, sich als Glied in den Staatsorganismus aufnehmen zu lassen und daß sie sich dennoch für Landstände, aber einer vergangenen Zeit erklären, und die Forderung erheben, es solle die Gegenwart zur Vergangenheit, die Wirklichkeit zur Unwirklichkeit umgeformt werden. Ihr Auftreten bot das entgegengesetzte Schauspiel von demjenigen, welches vor fünfundzwanzig Jahren in der französischen Revolution aufgeführt wurde; denn wenn damals die Nationalversammlung die Rechte der Vernunft gegen die Herrschaft der Privilegien zur Geltung bringen wollte, so warfen sich die Wirtembergischen Landstände dem vernünftigen Staatsrecht gegenüber zu Vertheidigern des Positiven und der Privilegien, und zwar, verkehrter Weise, im Namen des Volkes auf. Auch von ihnen kann man sagen: sie haben nichts gelernt und nichts vergessen. Keinen furchtbareren Mörser konnte es geben, um die falschen Rechtsbegriffe und Vorurtheile über Staatsverfassungen zu zerstampfen, als das Gericht der letztverflossenen fünfundzwanzig Jahre: aber diese Landstände sind unversehrt daraus hervorgegangen, wie sie vorher waren.

Eben dieses mittelalterliche Vorher, das Object der ständischen Götzendienerei ist es sofort, was von Hegel mit gleich harten Griffen angefaßt, geschüttelt und zerzaust wird. Wir ver-

nehmen die Nachklänge seiner ehemals niedergeschriebenen Kritiken der altwirtembergischen und der deutschen Reichsverfassung. Er wiederholt seine Meinung von dem „Unsinn der Einrichtung, welche Deutsches Reich genannt wurde", und spricht mit Genugthuung von dem verdienten schimpflichen Ende dieses Undings. In beständiger Contrastirung mit dem wahren Staatsbegriff charakterisirt er den altständischen, welcher auf dem Grunde des privatrechtlichen Verhältnisses den Fürsten auf die eine, Land und Leute auf die andere Seite stellte und beide zu Eigenthümern von Gerechtsamen machte, über welche sie zu hadern und sich zu vertragen hatten. Alle daraus hervorgehenden Unzuträglichkeiten und Mißbräuche, die moralischen wie die materiellen Uebel dieser Zustände, die Versumpfung in Privat-Interessen, die Abstumpfung politischen und nationalen Ehrgefühls, die Lähmung der Staatsmacht — alles das wird mit lebendigen Farben geschildert, es wird mit reichlicher Sachkenntniß an den Wirtembergischen Verhältnissen illustrirt und die Thorheit der ständischen Forderungen, vor Allem der einer ständischen Kasse und eines bleibenden ständischen Ausschusses nachgewiesen.

Aber wie sehr man in allen diesen Punkten mit dem Verfasser sympathisiren mag: die Kehrseite seiner harten von der Grobheit bis zur Ironie in allen Tönen sich versuchenden Beurtheilung der Stände ist die mehr als parteiische Billigung, die fast servil-lobrednerische Vertretung des Regierungsstandpunkts. Zurückblickend auf die Geschichte des ehemaligen deutschen Staatslebens weiß er trefflich von dem Egoismus, dem Eigen- und Sondersinn der Landstände zu reden: er scheint ohne alles Gedächtniß für die Tyrannei der Fürsten, die doch der Wirtemberger nicht erst auswärts zu lernen brauchte. Wie sein Gedächtniß einseitig ist, so sieht er auch die Gegenwart nur mit Einem Auge. Vielmehr aber, der Lobredner Richelieu's und Napoleon's hat offenbar ein Gefallen an der despotischen Natur, an dem starken und klugen Willen König Friedrich's. Der Napoleonist bewundert und belobt den Napoleonisten. Er freut sich, daß an die Stelle des deutschen Pseudoreichs seit der Napoleonischen Umwälzung „wirkliche deutsche Reiche" getreten sind, — als ob es sich nur

darum und nicht vielmehr um ein wirkliches deutsches Reich gehandelt hätte. Sein „Staatssinn" ist um soviel stärker, als sein Nationalgefühl, daß er ganz so für die wirtembergische Souveränetät schwärmt, wie früher für die Fabrikarbeit einer bairischen Nationalität. Mit dynastischem Euphemismus spricht er von der Befreiung des deutschen Vaterlandes; das große Nationalwerk bestand nach ihm darin, „die Souveränetät der deutschen Reiche von der Beschränkung, unter der sie noch lagen, zu befreien". Und nun galt es zweitens, den monarchischen Einzelstaat auch nach Innen zu schaffen. Auch diesen zweiten Schritt that Friedrich II. von Wirtemberg. Herr bereits „durch die Gunst der Umstände", sagt Hegel, über das hindernde Element eines aristokratischen Mittelstandes, war er in der Lage, seinem Volke eine Verfassung aus einem Gusse geben zu können. Und er gab eine solche, sagt Hegel, in der würdigsten und richtigsten Weise. Die Stein und Andre haben von dem asiatischen Despotismus des Königs von Wirtemberg gesprochen: Hegel in der That verherrlicht dies Zaunkönigthum mit asiatischer Lobberedsamkeit. Im echten Hofsprachenstil spricht er von der Thronrede und von der Scene der Verfassungsverleihung am 15. März 1815. Gleich die erste Form dieser Verfassung erscheint ihm unbedingt annehmlich und fast ohne Clausel lobwürdig. Er apologisirt sie durch alle Paragraphen hindurch. Auch wo sie ihm selbst beschränkend erscheint, stellt er das Ansinnen, sich „aus Dankbarkeit" die Beschränkung gefallen zu lassen. Ja, unter der Form des Tadels noch versteckt er Beschönigung und Empfehlung. Die angeordnete Wahlart der Repräsentanten nämlich scheint ihm auf einer zu starken Begünstigung des demokratischen Princips zu beruhen. Es war in Wahrheit das Princip der monarchischen Souveränetät, das nach altbewährter Tyrannenmethode bei dem Volke gegen den Adel Beistand suchte.

Nicht blos beiläufig indeß erhob Hegel dieses Monitum gegen den Demokratismus. Den doctrinären Grund und Boden seiner Ausführungen bildete durchweg eine Staatslehre, die ihrem innersten Kern nach conservativ war. So war bereits der Staatsbegriff, den er im System der Sittlichkeit aufgestellt hatte. Denn

nach antikem Muster, wobei die Form harmonischer Organisation dem Griechenthum, die Verlegung des Schwergewichts der Macht in das substantielle Ganze dem Römerthum entlehnt war, so hatte schon dort Hegel ein Staatsbild gezeichnet, das dem Ideal des modernen Republicanismus wie dem Schema des neufranzösischen Constitutionalismus direct entgegenstand. Noch in der Encyklopädie, wie sie gegenwärtig gefaßt war, hatte diese Staatslehre keine wesentliche Erweiterung erhalten, außer daß ihr antikes Colorit bei der knappen und allgemeinen Haltung der Paragraphen etwas verblaßt war. Jetzt aber handelte es sich um die Anwendung dieser allgemeinen Anschauungen auf das Besondere: die Publicistik wurde für den Philosophen die Brücke, seine in der Luft schwebenden politischen Ideen auf den festen Boden einer bestimmten Wirklichkeit, auf den Boden des heutigen, des deutschen Staats und seiner Elemente hinüberzuführen. So wurden in dem Aufsatz über die wirtembergischen Ständeverhandlungen *die ersten Linien zu der nachmaligen Rechtsphilosophie* gezogen. Rationalismus und Historismus, durch die ästhetische Anschauung zusammengebunden, bilden dabei ebenso Zettel und Einschlag wie in der Phänomenologie, in der Logik, in dem ganzen Systeme. Diese Combination war bedingt durch Hegel's Bildungsgang; sie erhielt ihre bestimmtere Färbung durch seine moralisch-politische Gesinnung, und diese wieder nährte sich fortwährend von der seinem Geiste fest eingeprägten Anschauung des Griechischen und des Römischen. Auf das Bestimmteste demnach, und wie es sich für den Philosophen ziemte, wird dem positiven Staatsrecht das vernünftige Staatsrecht gegenübergestellt. Der Staat ist so aufzubauen, wie es der Begriff und die Natur des Staates fordert. Allein die Schärfe dieses Rationalismus ermildert sich sogleich im Gegensatz gegen die abstracte Theorie, von welcher die französische Nationalversammlung beherrscht gewesen sei. Der vernünftige Begriff, wir wissen es aus der Logik, trägt den Inhalt der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit in sich selbst. Die Vernunft ist ein Organismus, der vernünftige Staat daher ein von unten bis zur Spitze organisirter. Es ist der *Begriff*, welcher eine Einwirkung des Volkes auf die Gesetzgebung, und

statt der alten ständischen die repräsentative Monarchie fordert. Es ist der lebendige und concrete Begriff, welcher eine solche Repräsentation auf dem Grunde organischer Gliederung errichtet wissen will. Nicht heftiger daher polemisirt Hegel gegen die „Moderbegriffe“, auf welche sich der Positivismus der wirtembergischen Versammlung stützte, als gegen die französischen Abstractionen, gegen die atomistischen und deshalb anarchischen Principien des Wählens nach der Kopfzahl oder dem Vermögensquantum. Die alten Zunftkreise und Gemeinheiten müssen in reformirter Gestalt wiederhergestellt werden. „Auch die unteren Sphären sind wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückzubringen und, gereinigt von Privilegien und Unrechten, in den Staat als eine organische Ordnung einzufügen: ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst besondere, untergeordnete Kreise bilden.“

Dieser Conservatismus war in voller Uebereinstimmung mit den Ideen, welche die berufensten und einsichtigsten der damaligen Staatsmänner in ihren Verfassungsentwürfen für die deutschen Einzelstaaten zu verwirklichen suchten. Auch diejenigen konnten ihn tröstlich finden, die einstweilen ihre Scheu vor der Einführung constitutioneller Institutionen überhaupt hinter dem Abscheu vor allen politischen Gallicismen versteckten. Wie seltsam es indeß aussieht: noch viel mehr mußten sich diesen Letzteren die Hegel'schen Ausführungen durch die Seite ihres Rationalismus und Apriorismus empfehlen. Dieser, in der That, weil er nicht wie der Kant'sche, aus der concreten Innerlichkeit stammte, dieser war es, welcher aller scheinbaren Freisinnigkeit der politischen Ansichten Hegel's die Spitze abbrach. Diese Ansichten waren freisinnig, soweit in den „Begriff“ des Staates das Historische und mit dem Historischen das Lebendige und Individuelle eingeschwärzt war. Sie waren von echter Freiheit da am entferntesten, wo sie am lautesten auf die Vernunft und den Begriff pochten. Mit dieser nicht im lebendigen Subjecte wurzelnden, sondern zu einem objectiven Wesen gewordenen Vernunft erhoben sie die Allmacht des Staates, mit der Allmacht des Staates die der Regierung auf den Schild. Von daher stammte die Verherrlichung einer

solchen Splittersouveränetät wie die des Königs von Wirtemberg, von daher der Weihrauch, welcher der Weisheit und dem Charakter dieses Monarchen, die Bewunderung, welche seiner Verfassung dargebracht wurde. Schon in diesem Aufsatz wird „Sinn für den Staat" fast identisch mit regierungsmäßiger Gesinnung, schon hier wird mit zweideutiger Vornehmheit von dem Willen und der Einsicht des Volkes, schon hier mit souveräner Verachtung von den „Meinungsäußerungen des Pöbels" gesprochen.

Eine solche, mit solchen Waffen des Geistes gerüstete Gesinnung qualificirte ohne Zweifel unsern Philosophen vollkommen für die ihm von Wangenheim zugedachte Stellung. Noch unschätzbarer mußte sie und ihre Doctrin bei dem damaligen Stande der Dinge in Preußen erscheinen. Am 26. December 1817 schrieb Altenstein, eben zum Cultusminister geworden, an Hegel, ihm von Neuem die Fichte'sche Professur anzutragen. Mehr noch der preußische Staat, als die Ehre, Fichte's Nachfolger zu werden, lockte den Philosophen. Welche Hoffnungen und Wünsche ihn bewegten, verräth sein Abschiedsgesuch an die badische Regierung, worin er nicht verhehlt, daß er die Gelegenheit suche, „bei weiter vorrückendem Alter von der precären Function, Philosophie auf einer Universität zu dociren, zu einer andern Thätigkeit übergehen und gebraucht werden zu können". Im Herbste 1818 erfolgte sein Umzug nach Berlin: am 22. October eröffnete er die dreizehnjährige akademische Thätigkeit, welche die letzte Epoche seines Lebens ausfüllt.

Funfzehnte Vorlesung.

Preußen und die Rechtsphilosophie.

Es ist die letzte, es ist zugleich die glänzendste und glücklichste Epoche von Hegel's Leben und Philosophie, in die wir ihn jetzt noch hineinbegleiten. Getragen von der Gunst der Mächtigen, schwelgend in den Erfolgen und in dem Ruhm seines Werkes, sah er sich, ein philosophischer Dictator über Deutschland, am Ziel seines Strebens. Was jedoch ihm zu erfahren erspart blieb, das gerade wird für uns zum Hauptinteresse dieser Epoche. In diesem Glück, Glanz, Einfluß und Ruhm barg sich am meisten die zerstörende Macht, welche seiner Geistesarbeit den Stempel der Vergänglichkeit aufdrückt. Dieser überweltliche und doch zugleich so weltlich gesinnte Idealismus wurzelte sich völlig in der Zeitlichkeit und Wirklichkeit fest, um mit dieser zugleich zu gedeihen und zu verwelken. Er wurde zur Zeitphilosophie und zur preußischen Philosophie.

Wiederum ist es die Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Berliner Vorlesungen [1], die als das vorläufige Programm dieser neuen Phase von Hegel's Entwickelung betrachtet werden darf. Die Summe dieses Programms besteht in der Andeutung der Wahlverwandtschaft und der inneren Zusammengehörigkeit des preußischen Staats und der Hegel'schen Lehre.

Diese Lehre, zunächst, beruht auf der Omnipotenz des Begriffs: dieser Staat ebenso beruht auf der Macht der Bildung und Intelligenz. Allein die Identität Beider ist auf noch tieferem

Fundamente angelegt. Die ideell zusammengegriffene Wirklichkeit wird von dieser Philosophie vorerst mit dem Namen der „Substanz" bezeichnet, und ihr Wesen besteht darin, diese Substanz mit dem „Subjectiven" zu durchdringen, ihr ruhendes Sein mit der beweglichen Reflexion und dem kritischen Verstande durch die speculative Erkenntniß absolut zu versöhnen. In Analogie hiezu hat auch der preußische Staat seine Substanz. Es ist — so sprach Hegel, derselbe Hegel, welcher einst mit Napoleon Idololatrie getrieben und den französischen Truppen den Sieg über die preußischen gewünscht hatte — es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich hier in Preußen in dem großen Befreiungskampfe „in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt und dies ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat; wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generation in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, einem Gefühle, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse concentrirte". Mit edlem und treffendem Ausdruck war solchergestalt bezeichnet, was die „Substanz" des preußischen Staats sei. Auch in diesem Staate aber, analog der Beschaffenheit des Systems, handelt es sich zweitens um die subjective Vermittlung und Entfaltung. Hat die jüngste Vergangenheit einen solchen Kern und substantiellen Gehalt geschaffen, so ist, sagt Hegel, die weitere Entwickelung desselben nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite, der Gegenwart anvertraut. Sein Beruf, fügt er hinzu, sei die Pflege der philosophischen Entwickelung jener substantiellen Grundlage, die Arbeit eines Erkennens, welches, von dem gediegenen und inhaltsvollen Geiste der letztvergangenen Tage getragen, die Ideen nicht für unerreichbar, sondern im Gegentheil für den einzigen seiner würdigen Stoff und Besitz erachte.

Wer könnte anstehen, diese Anschauungen, soweit sie das Wesen und die Aufgabe des damaligen preußischen Staats betreffen, unbedingt zu unterschreiben? Wer könnte sie unterschreiben wollen, ohne zugleich einzugestehen, daß Preußen diesem seinem Wesen alsbald ungetreu wurde und diese seine Aufgabe nichts weniger als erfüllte?

Der preußische Staat, gegängelt von Oesterreich, war eingetreten in die Periode der Restauration. Die Philosophie, die sich mit ihm identificirte und sich ihm anschmiegte, wurde, ihm nach, in dieselben Bahnen hineingerissen. Das Hegel'sche System wurde zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Restauration.

Preußen war eingetreten in die Periode der Restauration. Da lagen, in der von Stein begründeten, von Hardenberg fortgeführten Gesetzgebung die Keime der gesündesten ökonomisch-politischen und politisch-nationalen Entwickelung. Da lebte, in dem Geiste des Volkes, das siegesfrohe Gefühl der selbsterrungenen Freiheit, ein Gefühl der eignen Würde und Kraft, unzertrennlich verbunden mit treuer Anhänglichkeit an den Monarchen, der mit seinem Volke gelitten, mit ihm gekämpft und gesiegt hatte. Während die Wogen des Nationalgefühls noch hoch gingen, im Augenblick der tiefempfundenen Wechselbeziehung von Fürst und Volk war gegen die mit Blut besiegelte Treue der Nation das feierliche Versprechen eingetauscht worden, daß der König sich mit einer Nationalvertretung umgeben wolle. Nur darauf kam es an, von der Befreiung zur organisirten Freiheit fortzuschreiten. Nur den Schlußstein galt es hinzuzufügen zu den tief und sicher gelegten Grundstücken, nur eine Form zu finden, die den lebendigen Geist für immer zu patriotischer und staatsbürgerlicher Thätigkeit anspannte. Aber vertrocknen, statt dessen, ließ man jene Keime; verwittern mochten jene Fundamente, wenn man sie nicht gar zu zerbröckeln und abzutragen anfing; verfliegen mochte dieser Geist, wenn er anders verfliegen konnte, ohne sich zu vergiften. Schon waren Jahre in's Land gegangen: noch immer war der im untersten Grunde, in seiner ökonomischen Gesetzgebung, seiner Städteordnung, seiner Militärverfassung demokratisirte Staat in der Spitze absolutistisch. Nicht vorwärts, sondern rückwärts schienen die Schritte zu führen, die man zögernd und planlos in der Richtung der verheißenen Verfassung that. Ehe man es sich versah, war man von den süddeutschen Staaten überflügelt. Früher als die Betriebsamkeit der kurmärkischen Junker und der österreichischen Staatsmänner hatte hoffen

können, waren die Triebe verfault, welche eine große Zeit rasch bis an die Oberfläche der Erde hatte aufschießen machen. Schon hatten die Rückschrittsbestrebungen der preußischen Camarilla eine Hülfe gewonnen, die mehr wog, als alle ihre kleinen und großen Mittel. Zeit hatten sie gewonnen. Die Stimmung der Menschen war im Rückfluthen begriffen. Der heftigsten Erregung folgte die schlaffste Abspannung. Alles Wünschenswerthe begann, für die Staatsmänner, welche Europa in den Flammen der Revolution und des Krieges gesehen hatten, in den süßen Worten der Ruhe und des Friedens sich zusammenzudrängen. Was erst zu gründen war, glaubte man bereits zu besitzen. Hardenberg war ja einstweilen noch immer Staatskanzler. Auch der Hardenberg von 1817 hatte ja gelegentlich noch wie der von 1810 gesprochen. Auch nach dem Aachener Congresse war ja an dem Verfassungswerke gearbeitet worden. Zwischen allen Reactionen hindurch war ja die alte Verheißung noch zu Anfang der zwanziger Jahre erneuert worden. Noch bestanden ja, wenn auch bemäkelt und modificirt, die wesentlichsten der liberalen Institutionen der Befreiungszeit. Preußen war freilich noch kein constitutioneller Staat, aber ein Staat doch, der im Ganzen von seiner Bureaukratie ehrlich und tüchtig verwaltet wurde. Preußen hatte freilich noch keine Nationalrepräsentation, aber noch immer huldigte es den Principien der Aufklärung und des wissenschaftlichen Fortschritts. Während die politische Entwickelung bereits so völlig stockte, daß die Gentz und Metternich von der preußischen Gelehrigkeit und Fügsamkeit überrascht waren, so gewann in Preußen selbst in immer weiterem Umfange die Täuschung Raum, als ob in den alten büreaukratischen Formen unter der aufgeklärten und wohlwollenden Regierung der Geist der Freiheit bereits einheimisch sei. Unter dem Firniß der Intelligenz und unter dem Scheine des Liberalismus versteckte sich der faule Geist der Reaction. Ein Optimismus und Quietismus ohne Gleichen warf die sittlichen Kräfte des Staates in eine heillose Lähmung.

Und siehe da: persönlich wie philosophisch ging der Nachfolger Fichte's vollkommen auf in demselben Optimis-

mus und Quietismus. Nicht lange nach seiner Einbürgerung in Preußen schrieb er sein letztes größeres Werk. Es war eine Darstellung seiner Philosophie nach der dem praktischen Leben und der staatlichen Wirklichkeit zugekehrten Seite. Ein Gegenstück der Logik und Metaphysik, verrieth und formulirte die im Jahre 1821 erscheinende Rechtsphilosophie[2] den restaurativen Geist, zu dem jene Logik und Metaphysik und zu dem das ganze System sich von nun an trivialisirte.

In einer Zeit, in welcher die Ideenlosigkeit als solche sich die Freiheit nimmt, über die Ideologie der Philosophen zu spotten, ist es kein erfreuliches Geschäft, ein philosophisches System zu verklagen. Allein wir huldigen damit nur der Macht der Ideen. Denn wahrlich nicht durch die Abgunst der Mächtigen und durch Regierungsmaaßregeln hat die Philosophie ihre Geltung verloren. Sie selbst hat in ihre Zurücksetzung einwilligen müssen, nur sie selbst dem Einfluß der ihr feindlichen Elemente die Thür öffnen können. Nur Ein Schritt zwar, aber ein großer zu dieser Selbstzerstörung ist die Hegel'sche Rechtsphilosophie. Sie wesentlich hat das Schicksal verschuldet, daß die höchste Wissenschaft in Verachtung gesunken ist, und fast ohnmächtig den Gewalten der Wirklichkeit gegenübersteht!

Wir verklagen jedoch, indem wir verstehen. Ein Fremder war Hegel nach Preußen herübergekommen. Nach einer Lebenswirklichkeit, die seiner Gesammtanschauung entspräche, hatte er gesucht, seitdem er ein Mann geworden. Mit den schlechtesten Wirklichkeiten hatte er vorlieb genommen, gegen ihre Mängel nebenher in dem Ausbau seiner Idealwelt Zuflucht, in der construirten Realität seiner Begriffe ein Complement dazu gefunden. Die Täuschung, die in diesem letzteren Beginnen lag, mochte aushalten, so lange seine Productionskraft und Phantasie noch verhältnißmäßig frisch war, und so lange es in seiner eignen, in der theoretischen Welt noch zu schaffen und zu organisiren gab. Diese Welt jedoch stand nunmehr fertig da. Des Mannes Nüchternheit und Wirklichkeitssinn mußten ihn ebenso über den ganzen philosophischen Bau hinüber und in die lebendige Wirklichkeit hineindrängen, wie sie ihn innerhalb seiner Theorie aus der Logik in die Naturphilosophie getrieben hatten.

Nicht mehr damit konnte er sich begnügen, daß stückweise und abwechselnd das in der Gegenwart vorhandene und das im Begriff construirte Leben sich ergänzten, sondern, wenn er nicht mit dem einen oder dem andern zerfallen wollte, so mußte er nun endlich sein ganzes System in der Wirklichkeit wiederfinden. Wie die Wirklichkeit in abstracto identisch sein sollte mit dem Begriff, so mußte das Bedürfniß endlich durchschlagen, daß eine, eine bestimmte und concrete Wirklichkeit ihm seinen eignen Glauben an sein System versinnliche und bestätige. Diesem Bedürfniß nun kam der preußische Staat entgegen. Wie beschaffen er immer war: er war um Vieles besser, als was noch irgend Hegel von praktischen Realitäten gesehen hatte. Hier war mehr Staat und staatlicheres Wesen als in Baiern oder Wirtemberg. Hier war mehr Vernunft und Freiheit als bei Napoleon oder Montgelas. Der geordnete Gang der preußischen Verwaltung, die Regelmäßigkeit des büreaukratischen Mechanismus, die liberalen Fundamente zu der in Aussicht gestellten Verfassung imponirten dem Philosophen. Er sah die Wissenschaft mit Munificenz gehegt und gepflegt, er erblickte sich selbst als die Spitze jenes aufklärerischen Geistes, den man theoretisch zu verleugnen noch entfernt nicht gemeint war.

Zwar, offen genug kündigte sich der Geist der Reaction an. Gerade in das erste Jahr von Hegel's Berliner Wirksamkeit fielen die Anfänge jenes unseligen Verfolgungssystems, welches noch in der Erinnerung beschämt und erbittert. Gerade Preußen ging voran in jenen Maaßregeln vom kleinlichsten Tyrannenstil, welche die Vorboten der Karlsbader Beschlüsse, die Einleitung zu der Politik wurden, ganz Deutschland unter polizeiliche Aufsicht zu stellen. In alle dem war weder Staatssinn, noch Ordnung, noch Ehrlichkeit, noch Respect vor Freiheit und Wissenschaft. Vielen gingen damals zuerst die Augen auf über das, was Deutschland in der nächsten Zukunft von Preußen zu erwarten habe. Ein Staatsmann wie Humboldt brach darüber mit dem herrschenden Systeme. Die Männer der Wissenschaft, ein Schleiermacher und Dahlmann, protestirten gegen die Schmach, die den deutschen Universitäten und deren Lehrern zugefügt werde. Aber von anderem Schlage war Hegel. Für Hegel, wie selt-

sam es klinge, war gerade dieses Auftreten der preußischen Regierung ein Beweis mehr, daß er sich in dem Staate der wahren Freiheit, in dem Staate par excellence, in einem Muster- und Idealstaate befinde. Nicht mit seinen Ansichten so sehr wie mit seinen Sympathien und Antipathien traf gerade in diesem Punkte die Regierung auf's Haar zusammen. Was die Letztere, um ihres bösen Gewissens willen, mit Furcht, das erfüllte ihn, nach seiner ganzen Weise zu sein und zu denken, mit Widerwillen. Das Spielen mit Worten und mit Feuer auf der Wartburg, die knabenhaften Versuche, Deutschland durch den Dolch von seinen Feinden zu befreien, verletzten und empörten seinen ernsten, an objectiver Ordnung festhaltenden Sinn. In tiefster Seele war ihm die sentimentale Romantik des burschenschaftlichen Treibens, waren ihm nicht minder die vagen Raisonnements der Zeitungen und des Marktes zuwider. Er war einst gegen die Hohlheit der philosophischen Romantik gleich sehr wie gegen die Seichtigkeit der Philosophie des gemeinen Menschenverstandes zu Felde gezogen. Er hatte der Appellation an das Gefühl seine Logik, der Metaphysik des Subjectivismus seine absolute Metaphysik entgegengesetzt. In der Stellung, welche sich jetzt ein Mann wie Fries den politischen Tagesfragen gegenüber gab, erblickte er Alles beisammen, was ihm für wissenschaftlich falsch und für sittlich verkehrt galt. In den Excentricitäten der Jugend schienen sich ihm die natürlichen praktischen Consequenzen einer seichten Gefühls- und einer oberflächlichen Verstandesphilosophie darzustellen. Sein Gegensatz gegen diese verschärfte sich zur Erbitterung gegen jene. Im Geiste einer ähnlichen Erbitterung aber hatten die Staatsmänner von Karlsbad votirt, und wurden die Beschlüsse derselben von den Kamptz und Tschoppe executirt. Wenn der Staat die Sänger und Redner von der Wartburg, die Studenten und die Turner einsperrte und inquirirte, so that er nach Hegel nur, was seines Amtes war, so rettete und bewährte die Polizei nur das Recht der Vernunft gegen die Anmaßungen des subjectiven Meinens und Beliebens.

Die Rechtsphilosophie, wie gesagt, spiegelt am klarsten diese Wendung, oder sage ich lieber dieses Schicksal der Hegel'schen

Lehre, die Verwandlung des absoluten in einen Restaurationsidealismus. Mit Recht ist die Vorrede dieses Buchs berüchtigt. Denn nichts Anderes ist sie zunächst als eine wissenschaftlich formulirte Rechtfertigung des Karlsbader Polizeisystems und der Demagogenverfolgung. In Ausdrücken, deren Gereiztheit und grobes Kaliber an die gleichzeitigen Ausfälle Stein's gegen Männer und Lehren erinnert, die Stein nicht kannte, polemisirt sie gegen alle diejenigen, die sich erlaubten, über die Vernünftigkeit des Staates eigene Ansichten zu haben und diese Ansichten in Wünsche und Forderungen zu verwandeln. Zum Repräsentanten dieser theoretisirenden und postulirenden Politiker nimmt sie einen Mann, den nicht blos sein Charakter, den noch viel mehr und den unbedingt der Umstand vor allen Angriffen von Seiten der Philosophie hätte schützen sollen, daß er ein von der Polizei bereits Geächteter war. Nicht genug jedoch, daß auf die Fries'sche Lehre alle Vorwürfe gehäuft werden, die Hegel sonst in getheiltem Angriff gegen die Romantiker und gegen die Aufklärer, gegen die Jacobi'sche und gegen die Kant'sche Richtung zu schleudern pflegte, nicht genug, daß Fries zum „Heerführer" der grassirenden „Seichtigkeit" und zum „Rabulisten der Willkür" gestempelt, und daß in diesem Sinne ein karrikirtes Bild seiner Lehre entworfen wird: geradezu vielmehr macht die Philosophie mit der Polizei gemeinschaftliche Sache, und von Angriff und Anschuldigung schreitet sie zu persönlicher Denunciation und zur Aufhetzung der öffentlichen Gewalten fort. Es ist nicht sowohl Fries der Philosoph, als Fries der Wartburgredner, mit welchem es unsre Vorrede zu thun hat; ausdrücklich wird es gebilligt, daß „die Regierungen auf solches Philosophiren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben", und hoffentlich, so wird hinzugefügt, wird nicht etwa Amt und Titel zum Talisman für Principien werden, „aus welchen die Zerstörung ebenso der inneren Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt". Ja, zum Beweise recht, wie rasch sich das Gift der büreaukratisch-polizeilichen Anschauungen derzeit in die Gemüther einfraß, so ließ Hegel diesem ersten Schritt einen zweiten, der Unwürdigkeit die

Albernheit folgen. Der Vorfall ist bekannt genug. Ein Recensent der Rechtsphilosophie in der Hallischen Literaturzeitung rügte die unedle Weise, in welcher deren Vorrede „dem ohnehin gebeugten“ Fries mitgespielt habe. Nun nannte Hegel dies seinerseits eine Denunciation, nun fand er es unerträglich, „daß ein preußischer Beamter, in einem von der Municifenz der preußischen Regierung unterstützten Blatte sollte verdächtigt werden können“, nun sprach er von den Gefahren einer zu großen Preßfreiheit, nun forderte — und erlangte er von dem Cultusminister Genugthuung!

Es hält in der That schwer, auch nur die erste Hälfte dieses Verfahrens mit der „objectiven Sinnesweise“ Hegel's zu entschuldigen, da doch in der zweiten Hälfte der Eifer um die Sache allzu gröblich sich mit dem Eifer für die eigne Person identificirt. Das Schlimmste jedoch ist, daß die Schuld, die man von dem Philosophen abwenden möchte, nur desto gewisser auf seine Philosophie zurückfällt. Denn es ist wahr: nicht aus persönlichen Motiven war jene anklägerische Praxis und jene von oben herabfahrende Kritik entsprungen; sie hatte ihre eigentliche Wurzel in der ethischen, und in letzter Instanz in der philosophischen Gesammtansicht des Verfassers der Rechtsphilosophie. Jener Kritik des Friesianismus zur Seite, der Politik des Fortschritts und der Forderungen gegenüber, spricht unsere Vorrede das classische Wort des Restaurationsgeistes, die absolute Formel des politischen Conservatismus, Quietismus und Optimismus aus. „Was vernünftig ist“, so läßt Hegel in seinem antidemagogischen und antisubjectivistischen Eifer drucken, läßt es mit großen Lettern als die Inschrift seiner Staatslehre wie seines Systems drucken, — „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“. Die Philosophie, so exponirt er weiter, ist das Ergründen des Vernünftigen, ist ebendamit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen und Nichtseienden, das nirgends als in dem „Irrthum eines einseitigen, leeren Raisonnirens“ existirt. Nicht das könne der Zweck der Rechtsphilosophie sein, einen Staat, wie er sein soll, zu construiren,

sondern den Staat, wie er ist, zu begreifen. Das heißt, heißt deutlich und unmißverstehbar: jenes Verlangen nach Wirklichkeit, welches in der Metaphysik Abstractionen zu „concreten Begriffen" steigerte, welches zwanzig Jahre vor dieser Zeit den Publicisten Hegel rebellisch gegen die haltungslose Wirklichkeit des deutschen Reichs machte, welches ihn dann eine Platonisirende Staatsmetaphysik aufstellen ließ, dieses selbe Verlangen ernüchtert sich gegenwärtig zur Zufriedenheit und zur Verständigung mit dem, was in der gewöhnlichen Sprache der Menschen das Wirkliche genannt wird. Es ist die praktische und staatliche Wirklichkeit, wie sie 1821 in Preußen besteht, auf deren Begreifen Hegel die Ethik in ähnlicher Weise anweist, wie Bacon die Naturphilosophie auf das Begreifen der sinnlichen Natur. Wie es sich für diesen, statt alles Schweifens in abgezogenen Begriffen, um sinnige und wahrhaftige Auslegung der Natur, so handelt es sich für jenen, statt aller Aufstellung sittlicher Ideale und Postulate, um resignirende und treue Auslegung der bestehenden Staatsordnung. Dieser bestehende Staat, die bestehenden Sitten und Gesetze, „vor denen in alten Zeiten noch Achtung und Ehrfurcht war", diese sind ihm das souveräne Object für die philosophische Ethik. Einst hatte Kant diese Wissenschaft einen höheren Flug gelehrt; sie trägt jetzt, vom Himmel zur Erde zurückkehrend, den Stempel einer kleineren und furchtsameren Zeit. Vor der Wirklichkeit, der zeitlich-menschlichen Wirklichkeit, streckt der Idealismus die Waffen, und nur in der Unterordnung unter sie glaubt er seine Ehre und seinen Namen behaupten zu können. Aller sittliche Schwung ist aus dem Leben, er ist ebendeshalb aus der Philosophie entwichen. Mit den Quidditates und Entitates, gegen die mit Recht die Polemik Bacon's anging, versteht sich der „absolute Idealismus" wieder zu vertragen; denn diesen hat er zu einer künstlichen Realität und Füllung verholfen. Die ethischen Ideen dagegen, die nur in der Kraft des Willens und in der Energie des Gemüths ihre Wurzel haben, diese sind für ihn die Idole, welche gestürzt und welche mit der Realität der ethischen Institutionen, wie sie in der Gegenwart sind, vertauscht werden müssen. Dergestalt kehren sich die Pole des bisherigen Idealismus um. Es gab

seit Kant wieder eine ethische, aber keine speculative Metaphysik mehr: es giebt jetzt wieder eine speculative, aber keine ethische Metaphysik mehr. Schwach und matt ist wieder der praktische, stark und glaubenslustig der intellectuelle Geist. Durch das stolze Wort „Begreifen“, — stolz, weil es den ganzen Tiefsinn und Reichthum der neuen Logik hinter sich hat — verdeckt dieser Intellectualismus seine Fügsamkeit gegenüber den existirenden praktischen Realitäten. Sein Verhältniß zu diesen gleicht dem, welches die Griechen den Römern gegenüber einnahmen, als sie, durch die Waffen derselben besiegt, durch Geist und Bildung die Sieger ihrer Sieger wurden. Ueber die Unterwerfung täuscht er sich durch die Ehre des Friedens und den ideologischen Schein der Gleichberechtigung, ja, er wagt es, die Abdankung mit dem Namen der Freiheit zu benennen. „Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, das ist“ — (eine heutige Partei würde sagen: Doctrinarismus) — „das ist“, sagt Hegel, „die Fessel irgend eines Abstractums, das nicht zum Begriffe befreit ist“. Das Höchste, wozu es die Philosophie bringen muß, ist die „Versöhnung mit der Wirklichkeit“, der „warme Frieden mit ihr, den die Erkenntniß verschafft“.

Es war in der Ordnung, dünkt mich, daß eine auf der schiefen Ebene der Reaction begriffene und doch auf die Beschützung der Wissenschaft eitle Regierung begierig die von der Philosophie ihr so unbedingt gebotene Hand ergriff. Vollkommen, so viel ich sehe, verdiente Hegel das Zeugniß, welches Altenstein ihm über seine Rechtsphilosophie ausstellte, ein Zeugniß, welches ihn gleichsam zum officiellen Restaurations- und preußischen Staatsphilosophen erklärte[9]. Soviel ich sehe, ist gegen jenes famose Wort von der Vernünftigkeit des Wirklichen im Sinne der Hegel'schen Vorrede Alles, was jemals die Hobbes und Filmer, die Haller oder Stahl gelehrt haben, eine verhältnißmäßig freisinnige Lehre. Die Gottesgnadentheorie und die Theorie von der obedientia absoluta ist unschuldig und gefahrlos im Vergleich mit der furchtbaren Doctrin, welche das Bestehende als

Bestehendes heilig spricht. Ich weiß, daß es für Bornirtheit und für ein Mißverständniß gilt, jenes Dictum zu nehmen, wie es dasteht und wie es durch den gesammten Text der Vorrede interpretirt wird. Hegel selbst ist in der That nicht nur weit entfernt davon, zu allen Consequenzen seines Wortes zu stehen, sondern er hat sich auch anderwärts bemüht, demselben die Spitze abzubrechen, es zu einer nichtssagenden Tautologie abzustumpfen und seinen politischen Conservatismus durch eine logische Distinction zu beschönigen. Hätte er es nicht gethan, so müßten wir die Mühe übernehmen. Denn wirklich, im System selbst ist die Ausflucht begründet; nur leider, diese Ausflucht eben macht den Grundschaden des Systems aus. Die empirische, erscheinende Wirklichkeit ist nicht identisch mit der wahren, vernünftigen Wirklichkeit. Das ist in der Logik, das ist noch nachdrücklicher in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie gesagt. Gesagt jedoch oder nicht gesagt: das System, wie es ist, kömmt lediglich durch die fortwährende, durch die wahrhaft heillose Verwirrung dieses zwiefachen Begriffs des Wirklichen zu Stande. Vom Himmel und von der Erde leiht diese Philosophie ihre Macht. Sie stützt sich auf die Begeisterung, welche das Ideelle; sie stützt sich auf die Unwiderstehlichkeit und Unentbehrlichkeit, welche das Sinnliche und Reelle für die Menschen hat. Sie steigert in der Logik Begriffe zu Wirklichkeiten; sie giebt in der Ethik den Wirklichkeiten Vernunftwerth. Aus dem Spiritualismus ihrer Metaphysik, aus der Wirklichkeit der reinen Begriffe entschlüpft sie mit einem Sprunge in den Realismus ihrer Staatslehre: aus dieser und der Begrifflichkeit des Wirklichen vexirt sie uns im Nu hinüber in den Platonismus der Logik. „Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich". In diesem Dictum concentrirt sich die ganze Duplicität des Systems; es ist die Brücke, um je nach Belieben und Bedürfen dem Empirismus oder dem Idealismus den Rücken zu kehren. In diesem Dictum jedoch verräth sich gleichzeitig, wo das Schwergewicht des Systems in der gegenwärtigen Periode seiner Ausbildung liegt. Es sinkt auf den untersten Boden seiner Metaphysik, auf die empirische Realität herab. Es ruht sich von der harten Arbeit

der Logik, die Begriffe concret gemacht zu haben, in dem belohnenden und angenehmen Geschäfte aus, die bestehende praktische Wirklichkeit idealisirend zu begreifen. Revolutionär in seinem logischen, ist es conservativ in seinem praktischen Theile. So war es von Hause aus durch die Natur der ästhetischen Anschauung, aus deren Energie heraus in einer früheren Periode das System geschaffen wurde, bedingt. Daß das Absolute ebensosehr Subject wie Substanz sei, war eine praktisch werthlose Bestimmung. Das Absolute indeß war vor Allem schöne, in sich geschlossene Totalität; alle Spitzen der Subjectivität mußten daher fortwährend in den Boden des Substantiellen zurückgebogen werden, alles Sollen und Streben war ein bloßer, sich selbst vereitelnder Schein. So, wie gesagt, lag es in der Natur der ästhetischen Grundanschauung; so tritt es nun viel planer und unzweideutiger hervor, indem sich auf dem Gebiete der Ethik die ästhetische geradezu zur optimistischen Anschauung verdichtet. Nach allen Seiten wird die Rechtsphilosophie zum Commentar des Systems, und zugleich mit seinem ideologischen entkleidet sie dasselbe seines liberalistischen Glanzes.

Die Rechtsphilosophie, und zwar nach dem Ganzen ihrer Structur und ihres Inhalts. Denn, was ihre Vorrede präcisirt, das führt sie selbst nur in systematischer Vollständigkeit aus. Es wäre in der That, wie es Gans bezeichnet[4], ein perfides Verfahren, wenn die Kritik jenen Satz der Vorrede nur heraushöbe, um ihn allen Vorübergehenden als Abmahnung vor dem Eingehen in das Werk selbst aufzuzeigen. Solchem Verfahren gegenüber durfte der eifernde Schüler den Mund voll nehmen; er spielte den Trumpf aus, daß „das ganze Werk aus dem Einen Metalle der Freiheit errichtet sei“.

Und Hegel's Worte zunächst rechtfertigen die Behauptung. Das Rechtssystem, so definirt einer der ersten Paragraphen, ist „das Reich der verwirklichten Freiheit“. Um nichts Anderes handelt es sich demgemäß in dem ganzen Buche, als um die Freiheit. Die Dialektik dieses Begriffes bestimmt die Gliederung. Die Freiheit in ihrem „unmittelbaren Dasein“ ergiebt die Sphäre des Rechts. Der Forderung, daß ich in

mir selbst, im Subjectiven, frei sei, genügt die Sphäre der Moralität. Die Freiheit erscheint endlich in ihrer concretesten und vollendetsten Gestalt, in der sich zum Staat organisirenden „Sittlichkeit“. Die Sittlichkeit ist die „Idee“ der Freiheit, ist „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit“. Allein das Wort der Freiheit ist eine Münze, deren Curs sich in fortwährendem Schwanken befindet. Nur die Gesinnung bestimmt den Sinn dieses Wortes. Die Fassung, welche Hegel demselben giebt, wird zum Verräther der fundamentalen Schwächen seiner Philosophie.

Was zuerst in die Augen fällt, ist das Uebergewicht des theoretischen über den praktischen, oder, richtiger zu reden, die Absorption des wollenden durch den denkenden Geist. Wille und Freiheit verdampft bei Hegel in Denken und Wissen. Der Wille, so lautet die psychologische Bestimmung, welche die Unterlage seines ganzen Freiheitssystems bildet, ist „eine besondere Weise des Denkens“. Ganz ähnlich, wie im Neuplatonismus alles Handeln nur ein unvollkommenes Erkennen, die Praxis nur der Schatten der Theorie ist, so legitimirt sich auch in dem absoluten Idealismus der Wille nur durch seine Wesensverwandtschaft mit, durch seine Unterordnung unter die erkennende Vernunft. Er ist eine Velleität des Erkennens; nur in diesem hat er sein Ziel und seine Wahrheit. Der Wille, heißt es, „ist nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille“; die Freiheit demnach ist identisch mit der Vernünftigkeit; das Princip des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit ist „das Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt“. In klarem Gegensatz liegt die Hegel'sche Lehre der Kant'schen gegenüber. Wenn Hegel dem Begriff, den die letztere vom Willen aufstellt, mit Recht den Vorwurf macht, daß er leer, formell, inhaltslos sei, so fehlt es dagegen dem Willen, welchen er kennt, an der Form des Wollens selbst, — es ist ein Willen, um es scharf zu sagen, welcher nicht will.

Nach allen Seiten sofort kommen die Consequenzen dieser psychologischen Grundlage zum Vorschein. Die merkwürdigste dieser Consequenzen ist die Wechselgleichung und das Quiproquo

von Staat und Philosophie. Wie in der Wurzel Denken und Wollen, so wachsen in der Spitze das absolute Wissen und die absolute Sittlichkeit ineinander. Wie Preußen als der Intelligenzstaat eo ipso der freie Staat zu sein sich getröstete, wie — mehr aus Instinct vermuthlich, als aus berechnender Klugheit — die Regierung dieses Staates die Allianz des absoluten Idealismus suchte, so identificirte dieser in Platonisch-pythagoräischer Weise den philosophischen mit dem staatlichen Kosmos, so construirte Hegel ein Cartellverhältniß zwischen den beiden Mächten, welches vielleicht nur an den ähnlichen Erscheinungen im Alterthum, an den politisirenden Philosophen von Großgriechenland, an den Stoikern in Rom, an dem philosophischen Dilettantismus Kaiser Julian's eine Parallele findet.

Wir haben von anderen Gesichtspunkten aus das Factum bereits vielfach in's Auge gefaßt. Es war die schon in den Ursprungszeiten des Systems hervortretende Consequenz der zwiefachen, jetzt idealistischen, jetzt realistischen Fassung der immer und überall erstrebten „Realität", welche dem absoluten Idealismus frühzeitig einen zwiefachen Schlußpunkt, ein zwiefaches Absolutes gab. Man müßte Hegel's Berliner Vorlesungen und die Encyklopädie sehr gedankenlos neben der Rechtsphilosophie gelesen haben, wenn man das offen vorliegende Verhältniß übersehen wollte. Noch immer, vielmehr aber nun erst recht, hat das System zwei Spitzen, entsprechend dem Doppelgesicht, mit dem es hier nach der Begriffsrealität, dort nach der realen Realität schaut. So wird Religion und Wissenschaft in der zweiten und dritten wie in der ersten Ausgabe der Encyklopädie als der Gipfelpunkt der Philosophie des Geistes hingestellt. Dieselbe Auffassung, natürlich, findet sich da, wo in eignen Vorlesungen Kunst und Religion zum speciellen Thema der Betrachtung wird. Ueberall hier erscheint der Staat als ein Beschränktes und Endliches, und erst in Religion, Kunst und Wissenschaft die „Region einer höheren, substantiellen Wahrheit", so daß erst von dem religiösen Inhalt, als der reinen, an und für sich seienden Wahrheit die „in empirischer Wirklichkeit stehende Sittlichkeit ihre Sanctionirung empfängt". Aber alles Lebensblut, welches in den Adern dieser Philosophie rinnt,

strömt umgekehrt da, wo der Staat zum selbständigen Thema wird, in eben diese empirische Wirklichkeit zurück. Wir sind in der Rechtsphilosophie wie nicht minder in den an diese sich anschließenden Vorlesungen über Geschichtsphilosophie genau da, wo wir uns vor der Vollendung der Encyklopädie in dem Jenenser Naturrecht befanden. Ja, viel stärker, viel nachdrücklicher und anhaltender wird jetzt der Staat absolutisirt und apotheosirt, jetzt, wo an die Stelle des blos construirten der existirende preußische Staat getreten ist. Atque haec est — so ruft Hobbes, nachdem er das Werden des Staates aus dem Naturzustande des allgemeinen Wechselkrieges dargestellt — atque haec est generatio magni Leviathani vel, ut dignius loquar, mortalis Dei. An diese Worte des englischen Restaurationsphilosophen wird man erinnert, wenn man die Prädicate liest, mit denen die Hegel'sche Rechtsphilosophie den Staat verherrlicht. Kein Attribut der absoluten Idee oder des sich in der Religion und Speculation selbst wissenden Geistes, welches nicht ebenso dem Staate zugewendet würde. Der Staat ist an Werth und Wesen der Philosophie gleich, vielmehr, er ist, weil zugleich sinnlich-zeitlich existirend, etwas mehr. Er ist „absoluter, unbewegter Selbstzweck". Er heißt „der wirkliche Gott". Es ist die Rede von ihm als von dem „an und für sich seienden Göttlichen" und von dessen „absoluter Autorität und Majestät". Es wird gefordert, daß man ihn „wie ein irdisch-Göttliches verehre", und es wird versichert, „daß aller Werth, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit er allein durch den Staat hat". Nicht vergessen freilich wird bei all' dieser Ueberschwänglichkeit, daß dieser Gott eben ein „sterblicher" Gott, daß er nur ein „Abbild" der ewigen Vernunft ist, daß er die göttliche Idee darstellt, „wie sie auf Erden vorhanden ist". Gerade um dieses Realismus willen gab jedoch einst Hegel, der Jüngling, der republicanischen Frömmigkeit der Römer und Griechen den Vorzug vor der kosmopolitisch-spiritualistischen der Christen. Gerade diese Seite des Irdisch- und Wirklichseins enthält in Wahrheit auch jetzt den Grund des Pathos, mit welchem vom Staate gesprochen wird, eines Pathos, welches nur um so sicherer auftritt, weil nicht von einer blos

vorgestellten Staatswirklichkeit gesprochen wird, sondern weil sich den allgemein gehaltenen Ausdrücken das Bild desjenigen Staates unterschiebt, in welchem dem Philosophen nunmehr zu leben vergönnt ist. Und so sehr reißt ihn alsbald dieser realistische Zug fort, daß er in der Rechtsphilosophie das sonst behauptete Verhältniß von Staat und Religion geradezu umkehrt. Wie der Staat hat zwar auch die Religion die absolute Wahrheit zum Inhalt, aber blos in der Form von Anschauung, Gefühl und Vorstellung. Nur die Grundlage daher kann sie abgeben für das im Staat sich darstellende Sittliche. Der Staat ist das Höhere und Mächtigere; denn er ist „göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“.

Mit dieser Ueberordnung über die Religion kömmt nun aber der Staat nur um so mehr auf gleiche Höhe mit der Speculation zu stehen. Diese beiden Begriffe sind Zwillingsbegriffe, und mit dem Doppelsinn des Wortes Realität wirkt die Identificirung von Denken und Wollen, von Vernunft und Freiheit zusammen, um ihnen eine völlig paritätische Behandlung zu Theil werden zu lassen. Unmöglich, mit Bestimmtheit zu sagen, ob der Staat oder ob die Speculation die eigentliche Kuppel des Systems bildet. Beständig schlagen beide Begriffe in einander um, kehren sie wechselseitig in einander zurück. Unter der Hand wird die eine Ansicht der Sache mit der anderen vertauscht, so daß wir, ungefähr wie beim raschen Umdrehen eines Geldstücks um seine eigene Achse, gezwungen sind, Revers und Avers zugleich, beide Spitzen ineinander und beide Absoluta sich deckend zu sehen. Das Manöver ist einfach. Es besteht darin, daß der unterscheidende Charakter des Staats auf die Speculation, der unterscheidende Charakter dieser auf jenen übertragen wird. Wir wissen hinreichend, wie, um den realistischen Charakter des Staats bei dem Ueberspringen in die Idealität der Speculation nicht zu verlieren, das Wesen der letzteren in den Besitz des „wahrhaft“ Reellen, in das absolute, alle Objectivität sich vermittelnde Wissen gesetzt wird. Aber ebenso umgekehrt. Um den Begriff des Staats hinüberzuspielen in den der Speculation, wird

das Wesen des Ersteren darein gesetzt, daß er Vernunft und Wissen sei. Gerade in dem preußischen Staate freilich wußte man eben jetzt, in beständigem Schwanken, in beständigem Geben, Interpretiren und Wiederaufheben von Gesetzen, am allerwenigsten, weder was man sollte, noch was man wollte. Allein so wenig dies den Hochmuth der preußischen Staatsmänner, so wenig irrte es die Einbildung des Philosophen. Gerade die gesetzgeberische Betriebsamkeit, zusammen mit der seinem eignen Philosophiren bezeigten Gunst, lehrte den Letzteren, den Staat als die gleichsam sinnlich gewordene und leibhaftig existirende Philosophie zu charakterisiren. So ist der Staat nach der Rechtsphilosophie „der offenbare, sich selbst deutliche substantielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt". So treten Staat und Philosophie wegen der gemeinsamen und gleichen Natur des Wissens zum innigen Bunde gegen die Religion und über ihr zusammen. Denn der Staat ist, wie die Philosophie, was die Religion nicht ist: sich wissende Vernünftigkeit; er „weiß, was er will", mehr als das, er „weiß es in seiner Allgemeinheit als Gedachtes". In der Religion bleibt der absolute Inhalt in der Form des Gefühls und Glaubens stehn; im Princip des Staates „gehört er dem bestimmten Gedanken an". Es ist einmal die realistische, es ist zweitens die intelligente Natur, wodurch der Staat die Religion überragt. Es ist das Eine wie das Andere, wodurch er mit der Speculation verschmilzt; denn „auch die Wissenschaft", heißt es, „hat dasselbe Element der Form wie der Staat, sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objectiven Wahrheit und Vernünftigkeit".

Gehen wir jedoch dieser Depotenzirung des praktischen Geistes und der daraus folgenden Identificirung des Freiheitssystems mit dem Wissenssystem noch tiefer auf den Grund! Ein geistreicher Zeitgenosse Hegel's, ein Mann der That, der zwar nicht zu speculiren, aber nur desto besser zu urtheilen verstand, hat die Hegel'sche Logik den Gärten der Semiramis verglichen; denn künstlich seien in ihr abstracte Begriffe zu Arabesken verschlungen; diese Begriffe seien nur leider ohne Leben und ohne Wurzel[5].

Es ist mit der praktischen Philosophie Hegel's nicht anders, als mit seiner Metaphysik. Auch wo er am meisten und tiefsten im Realen zu sein sich einredet, dringt er nur oberflächlich in den Boden desselben ein. Auch seine praktischen Begriffe haben das welke Ansehen von Pflanzen, die nur in flacher Erde wurzeln. In der ganzen Tiefe des individuellen Lebens, in der concreten Innerlichkeit liegt der mächtige Trieb und Stoff der Sittlichkeit. In diesen ergiebigsten Schacht lebendiger Wirklichkeit hinabzusteigen verschmäht der absolute Idealismus. Er weiß das Subjective nur zu schätzen, sofern es ein Subjectives zu sein aufhört und sich zum Allgemeinen abgeklärt hat. Daher die Verflachung des Wollens zum Wissen; daher weiter *die Mißachtung, welche das subjectiv Geistige überhaupt und mit diesem das Individuelle* erfährt.

Nichts charakteristischer in dieser Beziehung als die Stellung, welche der Begriff der *Moralität* in dem praktischen Theile des Systems einnimmt. Nur aus pädagogischer Accommodation sahen wir den Philosophen einen Augenblick die selbständige Würde des Moralischen anerkennen[6]. In vereinzelten Aeußerungen hört man ihn auch wohl später noch von dem unendlichen Recht der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit reden; ja die wenigen Stellen gerade haben eine ergreifende Kraft, in denen er zu dem „inneren Mittelpunkt des Individuums", zu „der einfachen Region des Rechts der subjectiven Freiheit", zu dem eigentlichen „Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns"[7] vordringt. Heimisch jedoch ist sein Philosophiren nicht in diesen Regionen. Wir kennen den accidentellen Charakter, mit dem sich die Moralität im „System der Sittlichkeit" begnügen mußte. Seit der encyklopädischen Darstellung des Systems wird nun zwar der Moralität ein eigenes Capitel gewidmet; sie tritt, bezeichnend genug, an die Stelle, welche ursprünglich „das Subjective, oder das Verbrechen" einnahm[8]. Mit anderen Worten, die blos accidentelle Geltung der Moralität ist nicht sowohl verschwunden, als vielmehr durch die scholastische Gliederung noch distincter hervorgehoben. Zwischen das abstracte Recht und die objective Sittlichkeit in die Mitte genommen, ist die Moralität ein bloßer *Durchgangspunkt* im

Werden der Freiheit und Vernünftigkeit. Sofern sie sich als etwas Selbständiges geltend machen wollte, so wäre sie nach Hegel vielmehr etwas Unberechtigtes und Unsittliches. Das Moralische legitimirt sich nur erst dadurch, daß es dem Staate tributär wird, nur durch das Verzichten auf seine unendliche Autonomie und auf die Endgültigkeit des Selbstentscheidens. Die sonst so genannte Sittenlehre vertheilt sich demgemäß auf den zweiten und dritten Theil der Hegel'schen Ethik. Jener handelt nur von demjenigen Moment der Sittlichkeit, welches der subjectiven Selbstbestimmung angehört, und stellt wesentlich nur das Ungenügende dieser Bestimmung in der Antinomik zwischen der Absicht und dem Wohl, zwischen dem Guten und dem Gewissen dar. Dieser, der dritte Theil erst enthält die Stelle, an welche die positive Tugend- und Pflichtenlehre hingehören soll, ohne indeß dieselbe wirklich abzuhandeln. Es ergeht eben dem höchsten und würdigsten Subjectiven bei Hegel nicht besser, als dem Subjectiven überhaupt. Die Moralität wird abgefunden und untergesteckt, ganz ähnlich wie der kritische Verstand, das Moment der Bestimmtheit und Unterschiedenheit, in der dialektischen Methode. Sitz und Stimme hat in dieser Philosophie nur das Gedankenmäßige und das Wirkliche. Gerade dies Beides aber weiß sie an der Moralität nicht zu entdecken. Es fehlt derselben, wie es das eine Mal heißt, „das Substantielle des Begriffs", es fehlt ihr zweitens „das äußerlich Daseiende". Das will sagen: die Schwäche, mit welcher die Moralität bei Hegel behaftet bleibt, entspringt aus seiner Unfähigkeit, die Kant'sche Auffassung derselben zu vertiefen. Das Gewissen daher verdünnt er zum Wissen und das Gute veräußerlicht er zur bestehenden Staatsordnung. Aber die Aufgabe lag anderswo. Sie lag in dem zu führenden Nachweis, daß die Moralität in der Innerlichkeit des Subjects eine Tiefe hat, tiefer als die Tiefe des Gedankens, und daß sich im Gewissen diese Innerlichkeit schon an der concreten Wirklichkeit des Individuums einen Körper giebt, ohne den die objective Sittlichkeit des Staates weder objectiv noch sittlich wäre.

Um jedoch den letzten Grund dieser Unfähigkeit, den letzten

Grund jenes Hin- und Herspielens zwischen dem Begrifflichen und dem äußerlich Daseienden zu bezeichnen: es ist das classische, auf die Schönheit der sinnlichen Erscheinung gerichtete Ideal, dem die Tiefen der Innerlichkeit zum Opfer gebracht werden. Es ist der Harmonismus, der es davonträgt über den Individualismus. In der Rechtsphilosophie gerade culminirt der Sieg des ersteren über das letztere, des antiken über das moderne, des römisch-griechischen über das germanische Princip.

Jene directe Verwendung zwar antiken Baumaterials für die Construction des modernen Staates, wie wir sie von früher her kennen, mußte nun wohl aufgegeben werden. Ja, wie die Tendenz unsres Philosophen im Grunde immer auf die Verbindung des objectiven hellenischen mit dem bewußten und innerlichen Geiste der neuen Zeit hinging, so begegnen uns jetzt hin und wieder Erörterungen über die Mängel insbesondere der antiken Staatsweise und über die Unverträglichkeit derselben mit den Bedürfnissen heutiger Wirklichkeit und heutigen Bewußtseins, die wir schöner und klarer nicht wünschen könnten. Vortrefflich kritisirt er die Platonische Gerechtigkeitslehre, die mit dem Princip der selbständigen Besonderheit nur dadurch fertig zu werden verstehe, daß sie sich mit ihrem ganz substantiellen Staate feindlich und ausschließend dagegen verhalte. Noch erschöpfender charakterisirt er ein andermal den Geist unserer Tage im Gegensatze zu dem des Alterthums. Durch Zweierlei stehe das griechische Staatsleben hinter unseren Anforderungen zurück. Es sei einerseits die subjective Eigenthümlichkeit und deren private Particularität, welche dort noch keinen Raum für eine dem Ganzen unschädliche Ausbildung finde; es gebe andrerseits noch ein höheres Freiheitsbedürfniß, welches im Staate überhaupt nicht, welches nur vor oder hinter dem Staate, in der Erzeugung des Guten und Rechten im Innern des eignen Gemüthes Befriedigung finde.

Seltsam! — aber wie oft dergleichen Aeußerungen wiederkehren und wie gern sich die Apologetik der Schule auf dieselben berufen mag: sie sind dennoch nicht mehr, als ein an das mo-

derne Bewußtsein entrichteter Tribut, mit dem sich der Philosoph die Freiheit erkauft, fortwährend nach Gesetz und Sitte und in der Gesinnung der alten Republiken zu leben. Seine Sympathien verdunkeln seine Einsicht. In keinem Punkte seiner Lehre ist das Pathos für die edle Form des griechischen Geistes frischer geblieben, als in der Ethik. Wie die Moral, dies eigenste Product der freieren und tieferen modernen Denkweise, noch in der Rechtsphilosophie nur scheinbar von der Politik emancipirt wird, habe ich ausgeführt. Ebenso aber in allen übrigen Stücken. Unser Rechtsphilosoph sagt wohl, daß in dem antiken Staate das Moment der individuellen Selbständigkeit zu kurz gekommen sei; gerade der Grund dieser Verkürzung aber, die übergreifende Majestät des Staates, bleibt ungeschmälert stehen. Er sagt zwar, daß die Particularität losgebunden werden und zu freierer Entfaltung kommen müsse, aber er sagt so, um nachdrücklicher zu sagen, daß sie „mit dem Allgemeinen ganz wieder in Uebereinstimmung gebracht", in's „Substantielle wieder zurückgeführt werden müsse". Er erhebt sich über die antike Ansicht nur, um unmittelbar wieder in sie zurückzusinken. Er vergegenwärtigt sich das Recht der individuellen Selbständigkeit nur, um eiligst, voll Besorgniß um dessen Uebergewicht, desto mehr Last auf die substantielle Seite zu legen. An allem Ende, nach aller Anerkennung und allem Gerede von subjectiver Freiheit bleibt doch die „Göttlichkeit" des Staates das Alles Niederwerfende; dem Staate anzugehören wird für die „höchste Pflicht" erklärt; gegenüber der modernen Ansicht von Sittlichkeit als dem „reflectirten Thun aus Gewissen und Ueberzeugung" wird wieder die antike kurzweg als die „wahre" bezeichnet, und wird wiederholt versichert, daß „das Individuum selbst nur insofern Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit hat, als es ein Mitglied des Staates ist".

Die ganze Härte jedoch dieser Anschauung tritt erst in der Detailausführung des Staatsbildes der Rechtsphilosophie an den Tag. Nicht blos das moderne und antike Bewußtsein, sondern es liegt mit dem letzteren die moderne Wirklichkeit im Streite. Der Staat, wie ihn Hegel zwanzig Jahre früher zeichnete, war eine im Ganzen homogene Bildung. Bis auf die

Regierung der Alten und Priester hin war es hellenisches Material, was damals in die hellenische Form gegossen wurde. Diese Form nun ist stehen geblieben, jenes Material dagegen wird jetzt mit demjenigen vertauscht, welches die Gegenwart liefert. Ein härterer Contrast, eine übler zusammenstimmende Theorie kann nicht gedacht werden. Englands neuster großer Geschichtschreiber macht in einem seiner historischen Aufsätze gelegentlich einmal darauf aufmerksam, wie lächerlich es sei, wenn römische Philosophen, sie, die unter Despoten lebten, in einem Reich, in welches Hunderte von Völkern eingeschmolzen waren, nichts desto weniger fortfuhren, die Sprache der griechischen Philosophen zu reden und sich in hochtönenden Phrasen über die Pflicht zu ergehen, Alles einem Vaterlande zu opfern, dem sie nichts verdankten. Und gewiß, der römische Imperialismus war sehr verschieden von dem griechischen Republicanismus, die Zeit Platon's sehr verschieden von der des Seneca. Beides stand sich dennoch unendlich näher, als die antike der modernen Staatsweise. In das Gefüge des modernen Staates den Geist wieder einführen zu wollen, der die Seele der Platonischen Politik ausmacht, ist noch ungereimter als lächerlich, und die Theorie, welche dies versucht, nur um so verkehrter und verderblicher, je mehr sie es verstünde, den Schein des Lächerlichen und Ungereimten künstlich zu verstecken. Gerade dies aber ist der Charakter der Hegel'schen Theorie. Mit den Zügen der Lykurgischen oder Solonischen, der Platonischen und Aristotelischen Politie mischen sich die Züge des Staates, wie er da ist, die Züge des modernen Monarchismus, vielmehr aber die Züge des Restaurationsstaates und des preußischen Regierungssystems. Das schöne Standbild des antiken Staates erhält einen constitutionellen, es erhält mehr noch einen schwarz-weißen Anstrich. Wir erblicken eine Figur, die unverkennbar nach dem Modell des in der Mitte seiner Reformen stehen gebliebenen preußischen Staates gebildet ist, aber in einer Beleuchtung, die einer fremden und fernen Zeit entnommen ist. Seltsam steht der barbarischen Gestalt das antike Gewand zu Gesichte; mit nichts ist ihre Erscheinung so sehr zu vergleichen, wie mit jenen französischen Tragödien aus der Zeit

Ludwig's XIV., in denen Orestes mit Degen und Perrücke und Elektra in der Robe einer Hofdame auftrat.

Verfälscht demnach und verletzt werden zunächst, gerade unter dem Scheine der Anerkennung, die Lebensprincipien des modernen Staates überhaupt. Hegel selbst hatte einstmals, da, wo er nicht sowohl das philosophische Ideal als das praktische Project eines wahren deutschen Staates entwarf, diese Lebensprincipien auf's Bestimmteste in's Auge gefaßt. Er hatte damals nachdrücklich ausgesprochen, daß ein mächtiger und wehrhafter Staat in der Gegenwart nur auf der Basis der vollgewährten individuellen Freiheit ruhen könne; er hatte als die unerläßlichen Bestandstücke eines solchen Staates eine oberste, monarchisch zugespitzte Staatsgewalt und eine zu der Regierung mitwirkende Volksrepräsentation bezeichnet. Beides findet sich wieder in der Rechtsphilosophie, aber es findet sich wieder in dem verfälschenden Lichte eines hellenisirenden Idealismus. Ein Constitutionalismus wird also auch in der Rechtsphilosophie construirt, der, so scheint es auf den ersten Anblick, ganz und gar im Sinne des modernen Bedürfnisses subjectiver und Einzelfreiheit gefaßt ist, — ein Constitutionalismus, wie er in Preußen noch gar nicht existirte, sondern nur von den Besten projectirt und erstrebt wurde. Ja, dieser Constitutionalismus ist mit so entschieden freisinnigen Bestimmungen umgeben, wie z. B., was Gans rühmt, mit Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeverhandlungen und mit Geschwornengerichten. Aber sehen wir genauer zu! Die Ehre, welche der subjectiven Freiheit damit erwiesen scheint, ist in Wahrheit eine bloß nominelle und ein leeres Compliment. Nicht so entschieden ist die Freisinnigkeit dieser Bestimmungen, als die Geschicklichkeit, mit der sie wieder abgestumpft oder unschädlich gemacht werden. Die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen hat nach Hegel ungefähr denselben Zweck wie eine Staatszeitung; sie ist vor Allem ein Correctiv der öffentlichen Meinung, und es fehlt viel, daß auch die entgegengesetzte Möglichkeit, die Belehrung des Parlaments durch die öffentliche Meinung eingeräumt würde. Sie ist ein Mittel außerdem, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staats-

beamten — von der Möglichkeit des Gegentheils ist abermals nicht die Rede — kennen und achten zu lehren. Aber auch die Ständeversammlung selbst ist im Grunde ein bloßes Ornament. Die Freiheit trägt nicht die natürliche Frucht der Freiheit. Die Institution von Ständen hat nicht die Bestimmung, daß durch sie die Angelegenheiten des Staates an sich auf's Beste berathen und beschlossen werden, sondern — ein beleidigenderes Compliment wäre schwerlich auszudenken — nur deshalb sollen die Stände zum Werke der Regierung zugelassen werden, damit „das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange". Es steht nicht besser mit der Begründung des Geschwornengerichts. Nicht das ist der Sinn dieser Einrichtung, daß das Volk aus eignem Urtheil und Gefühl heraus das Recht mitzufinden und mitzuschaffen habe, nicht das, daß der lebendige Boden des Rechts, der praktische Sinn, der wirkliche Geist des Volkes in eine heilsame Wechselbeziehung zu dem abstracten Recht und dem gelehrten Verstande der Juristen gesetzt werde, sondern — die Worte klingen vortrefflich — sondern darum handelt es sich, „daß dem Recht des subjectiven Selbstbewußtseins ein Genüge geschehe". Dies geschieht durch das Eingeständniß des Angeklagten. Das Surrogat für dies Eingeständniß, da ja der Verbrecher leugnen kann, ist das Verdict der Geschwornen. Der Sinn dieses Verdictes nämlich ist, „daß dasselbe aus der Seele des Verbrechers gegeben werde". So wird abermals das „Recht des subjectiven Selbstbewußtseins" durch eine bloß formelle Anerkennung vielmehr abgefunden und hintergangen. Geistreich, wie die Argumentation ist, ist sie mehr noch sophistisch: ihr Nerv besteht in der Verlegung des Gewissensentscheides aus einer Seele in die andre, in der gut katholischen Veräußerlichung und Objectivirung des subjectiv-Innerlichen.

Doch noch merkwürdiger vielleicht, was den Punkt und die Behandlung des Subjectiven anbetrifft, ist die Construction des Monarchismus in der Hegel'schen Staatslehre. Die beste Begründung des modernen Erbkönigthums wird in der geschichtlichen Entstehung desselben zu finden sein; man wird dasselbe rechtfertigen, wenn man seine Bestimmung darein setzt, daß es

das erprobteste Mittel ist, wodurch auch in den modernen Staaten Selbstregierung der Völker bestehen kann. Aber höher gegriffen ist die Hegel'sche Deduction dieser Einrichtung. Es ist das Moment der Subjectivität, dessen Bedeutung dem Monarchismus zu Liebe auf einmal auf's Aeußerste angespannt wird. Nur als „die ihrer selbst gewisse Subjectivität und als die abstracte, insofern grundlose Selbstbestimmung des Willens" soll die Souveränetät des Staats existiren können: der Staat mithin müsse sich in letzter Instanz in der Persönlichkeit des Monarchen zu einer Spitze zusammenfassen. Zwar das Warum dieser Bestimmung leuchtet wenig ein; ist doch sonst in diesem System das Subjective immer nur das aufzuhebende und sich selbst aufhebende Negative, ist doch sonst das Höchste im Ganzen wie im Einzelnen immer nur Prozeß und Resultat, mit nichten setzendes, aus sich selbst anfangendes Princip! Eine ähnliche Inconsequenz indeß begegnet uns auch an den wenigen Stellen, in denen Hegel auf den Begriff eines einzelpersönlichen Gottes hinwinkt, eine ähnliche ist uns da begegnet, wo in der Verlegenheit des Uebergangs aus der Logik in die Naturphilosophie die Persönlichkeit und der Entschluß der absoluten Idee zum Deus ex machina wurde. Genug, daß die Inconsequenz dieser Bestimmung sich sofort selbst an den Tag legt. In der That: je höher die Ehre scheint, welche auf einmal der Subjectivität, und zwar in der Form der Persönlichkeit, erwiesen wird, desto mehr verräth sie sich abermals als eine bloße Formalität. Soweit zunächst treibt der Philosoph die Etikette, daß er zugleich mit dem Princip vorübergehend auch die Ordnung des Systems auf den Kopf stellt, daß er gegen den sonstigen Schematismus der Dialektik das Höchste vielmehr in's erste, statt in's letzte Glied der trichotomischen Eintheilung stellt. Die „fürstliche Gewalt" bekömmt vor der „Regierungsgewalt" und der „Gesetzgebung" mit demselben Rechte den Vortritt, mit welchem altväterische Frömmigkeit den Namen Gottes mit großen Lettern schreibt. Mit demselben Rechte und mit demselben Werthe. Denn genug ist nunmehr dem Subjectivitätsprincipe gehuldigt: es folgt aus der starken Betonung desselben nichts für die reelle Macht des

Monarchen. Ohnmächtig vielmehr tritt derselbe gegen das übergreifende Recht des Substantiellen, gegen die „explicirte Totalität des Staates" in den Hintergrund. Es ist „bei einer vollendeten Organisation des Staates nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun"; der Monarch ist nicht das Fundament oder auch nur die Kuppel des Bau's, sondern höchstens das Kreuz auf deren Höhe; seine ganze Bedeutung besteht darin — „nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen". Hegel, wie Sie sehen, kömmt damit durchaus zusammen mit der bewährten Praxis und Theorie des echten Constitutionalismus; allein die Quelle dieser Anschauung ist beide Male eine völlig verschiedene. Es ist gerade die Ernsthaftigkeit, mit welcher sich das Recht der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit, der germanische Individualismus durchsetzt, wodurch in der durchgebildeten constitutionellen Monarchie die Bedeutung der Einen Persönlichkeit an der Spitze herabgesetzt wird: — bei Hegel theilt diese Persönlichkeit nur das Schicksal des Persönlichen und Individuellen überhaupt; sie wird dem Harmonismus, dem Ganzen in seiner systematischen Gestaltung, der nur theoretisch subjectivirten Substanz zum Opfer gebracht. In ihrer Begründung allemal verrathen gerade die freisinnig scheinenden Bestimmungen der Hegel'schen Staatslehre am meisten die spiritualistische Schwäche und die ästhetische Oberflächlichkeit seines Freiheitsinteresses.

Noch viel mehr aber sind es die bestimmten Elemente und Factoren des modernen Liberalismus, der ganze Geist der damaligen Opposition gegen die hereinbrechende Restauration, wogegen die Rechtsphilosophie unter der Firma antik-republicanischer Anschauung und Gesinnung einen systematischen Krieg führt. Wechselseitig verfälscht das antike Ideal das Urtheil des Philosophen über die Fortschrittstendenzen des Liberalismus und verfälscht wiederum die Realität des dermaligen preußischen Staates jenes Ideal. Schlimm genug freilich, daß die Bestrebungen der Opposition sich nur in schwächlichen und unklaren Velleitäten darstellten, daß in Wirtemberg insbesondere Hegel eine ihre wahre Aufgabe so gröblich mißkennende Repräsentativversammlung hatte kennen lernen! Die Ansichten, die er

sich dort über den Werth der Presse, der öffentlichen Meinung, der Mitregierung des Volkes gebildet hatte, übertrug er nun im Wesentlichen auf den Begriff dieser Dinge überhaupt. Mit verbissenem Catonismus schilt er daher auf den Geist des Mißtrauens und der Kritik gegen die Regierung und brandmarkt denselben als die „Eitelkeit des Besserverstehenwollens“. Ohne Weiteres ist ihm das Volk, sofern es im Gegensatz zur Regierung gedacht wird, gleichbedeutend mit dem Pöbel. Die öffentliche Meinung, es ist wahr, ist ihm auf der Einen Seite der „Inbegriff der ewigen substantiellen Principien der Gerechtigkeit“, allein nur wo es sich um die herrschenden Wirklichkeiten handelt, fließt ihm Wirklichkeit und Idee in Eins; die öffentliche Meinung wird mit einem andern Maaßstabe gemessen, als die öffentliche Gewalt; jene ist ihm mit nichten, so wie sie ist, vernünftig; sie ist in ihrer factischen Erscheinung vielmehr die bloße „Zufälligkeit des Meinens und Beurtheilens“. Die Preßfreiheit, dieser mächtigste Hebel alles Fortschritts, diese größte Bürgschaft politischer Freiheit, gilt ihm als ein entbehrlicher Ueberfluß neben der Freiheit und Oeffentlichkeit der Debatte in der Ständeversammlung; sie dient „der Befriedigung des prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben“. Und in demselben Tone poltert die censorische Weisheit des Philosophen weiter: nur ungebildete Menschen gefallen sich im Raisonniren und Tadeln; denn Tadel finden sei leicht, schwer aber, das Gute und die innere Nothwendigkeit desselben kennen; das Negative zum Ausgangspunkte zu nehmen, das Mißtrauen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus pfiffiger Weise Dämme auszuklügeln, die, um wirksam zu sein, nur gegenseitiger Dämme bedürfen, dies charakterisire, dem Gedanken nach, den negativen Verstand, und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels, u. s. w. Als ob es sich bei aller Opposition lediglich um das Besser*wissen* nnd nicht vielmehr um das Besser*wollen* handelte! Als ob nicht alle Reform, wie sehr immer auf positiven Grundlagen beruhend, zunächst von dem Tadel und der Kritik ihren Ausgang nehmen müßte! Mit solchem Optimismus, wahrlich, hätte Stein den preußischen Staat nimmer reformirt, und

nur dadurch, in der That, leistete er und leisteten andre große Staatsmänner ihrem Vaterlande unvergeßliche Dienste, daß sie der Mißregierung und den daraus drohenden praktischen Gefahren gegenüber ein gutes Theil von jenem „negativen Verstande“ und jener „Pöbelgesinnung“ hatten.

Aber freilich, eben dieser durch Stein reformirte Staat ist es, welcher jetzt in der Zeit der politischen Impotenz von dem Philosophen absolutisirt wird. Darum fließt ihm patriotische Gesinnung und Staatssinn ununterscheidbar zusammen mit kritiklosem Zutrauen und oppositionsloser Loyalität. In diesem Staate besteht Freiheit des Eigenthums, Freiheit des Gewerbes und Selbstregierung der unteren Kreise. Nach dem Maaße des officiellen Statusquo, weil und sofern dies Alles in dem preußischen Staate durch die Stein'schen Reformen Existenz gewonnen hat, wird es aus dem Princip der berechtigten Subjectivität construirt. Und wiederum, sofern diese Dinge unvollendet sind, sofern ein ganz widersprechender Geist in den oberen Regionen waltet, so werden diese Mängel durch die Maske des antiken Staatsbildes zugedeckt. Die preußische Beamtenherrschaft wird zur Herrschaft der „Besten“ und „Wissenden“ Platonisirt. Das herrschende preußische Polizei- und Verfolgungssystem erscheint in dem Lichte jener großartigen Energie, mit welcher der römische Staat seine Bürger sich unterwarf, um sie, so gut sie es vermochten, frei zu machen. Die ganze Gravität des philosophischen mischt sich in diesem Punkte mit der ganzen Hochmüthigkeit und Reizbarkeit des Beamtenbewußtseins. Mit der Sympathie für die dorische und römische Staatsansicht verbindet sich die gouvernementale, die regierungssüchtige Gesinnung Hegel's, um der Staatsgewalt die weitesten und bedenklichsten Befugnisse einzuräumen. Trotz aller Polemik gegen den Fichte'schen Polizeistaat, in welchem „Alles nach der Schnur geht“, ist der Hegel'sche Freiheitsstaat viel schlimmer als jener, — eine rechtfertigende Construction der factisch in Preußen waltenden Polizeigelüste. Wenn Kant von Hegel den Vorwurf erfährt, daß seine Moralphilosophie genöthigt sei, das empirisch Bedingte wider dessen Wesen zu einem Absoluten zu erheben, so trifft dieser Vorwurf mit all' den daran

hängenden harten Worten von Unsittlichkeit und Sophistik genau ebenso eine Lehre, welche das ganze System einer bestimmten Staats- und Regierungsweise unter dem Namen des Systems der Sittlichkeit, der Freiheit und der Vernunft absolutisirt. Auch Aristoteles accommodirt wohl gelegentlich seine Staatsansicht im Preise der echten Monarchie dem über Griechenland mächtig gewordenen Makedonismus: von einer so durchgreifenden und scheulosen Idealisirung der bestehenden politischen Wirklichkeit, wie sie die Hegel'sche Rechtsphilosophie vornimmt, giebt es in der philosophischen Literatur kein zweites Beispiel. Nur hie und da, wie mit Recht hervorgehoben worden ist, namentlich in Beziehung auf das demokratische Wehrsystem Preußens, ist unser Systematiker noch zu befangen in seinen ehemaligen Vorstellungen, als daß er sich in den freieren Geist des neuen Staates hineinzufinden vermöchte. Wir haben übrigens in dieser Staatsphilosophie Alles beisammen, was den preußischen Staat von 1821 kennzeichnet. Da sind nebeneinander die freisinnigen Gedanken und die freisinnigen Institutionen sammt der ungebrochenen Einbildung des superklugen Beamtenthums und den ungebrochenen Resten des alten Absolutismus. Vor allen Dingen aber, hier wie dort, dieselbe unsichere Perspective auf eine künftige Nationalrepräsentation. Die Verfassungsverheißung war gegeben: man war gleich unentschlossen, sie zu erfüllen oder sie zu widerrufen. Ebenso in der Hegel'schen Doctrin. Zu etwas blos Formellem herabgesetzt, wird die ständische Versammlung zur Hälfte construirt und zur Hälfte wieder wegconstruirt. Der Constitutionalismus wird bewiesen, aber angedeutet zugleich die Entbehrlichkeit und die Resignation in das Fehlen desselben: die Doctrin paßt gleich gut auf das Jahr 1821 wie auf das Jahr 1830.

Eine kurze Spanne Zeit, fürwahr, für ein System, welches sonst überall die „ewige Vernunft" und das „absolute Wissen" im Munde führt, und auf nichts so schlecht zu sprechen ist, wie auf die Bescheidenheit des Erkennens! Die Consequenz jedoch ist unausweichlich. Das Vergängliche absolutisiren heißt unmittelbar, sich selbst der Vergänglichkeit unterwerfen. Die Hegel'sche

Rechtsphilosophie liefert für sich selbst und für das ganze System den Beweis der zeitlichen Beschränktheit und der Hinfälligkeit.

Daß eine Philosophie mit dem Motto: „was wirklich ist, ist vernünftig“, und mit der Tendenz, einen bestimmten bestehenden Staatszustand zu begreifen, nur eine Zeitgeltung haben kann, ist an sich klar. Daß in dem Doppelcultus des Wirklichen und des Begrifflichen, der sich mit bewunderungswürdiger Zweideutigkeit durch das ganze System hindurchzieht, die Schwere des Wirklichen schließlich das Uebergewicht bekommen muß, hat sich überall herausgestellt. Daß dem entsprechend auch die Behauptung, die reine und absolute Wahrheit zu besitzen, sich in das Eingeständniß auflöst, wie diese Wahrheit vielmehr eine zeitlich bedingte sei, können wir uns einfach von Hegel selbst sagen lassen. Wir kehren aus den Paragraphen der Rechtsphilosophie zu deren Vorrede zurück. „Das, was ist, zu begreifen“, so heißt es in derselben, „ist die Aufgabe der Philosophie. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit“. „Zum Belehren, wie die Welt sein soll, kömmt die Philosophie allemal zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“. So lautet das naive Selbstgeständniß des absoluten Idealismus, daß er vielmehr nicht absolut sei. Es ist die gedankenlose Antistrophe zu dem Epilog der Phänomenologie. Ein Stümper freilich in der Kenntniß und im Gebrauch der Hegel'schen Dialektik, der nicht den doppelten Boden, der somit im Gemäß dieser Philosophie zum Vorschein kömmt, durch Hülfe ihrer Logik ebenso zu verstecken wüßte, wie es durch die Distinction des wahrhaft und des zufällig Wirk-

lichen mit dem Widerspruch ihres empiristischen und idealistischen Charakters geschah. Ueberlassen wir dieses Exercitium der Schule, wenn sie nicht die einfache Wiederholung der Gedankenlosigkeit noch bequemer findet. Hat doch für uns auch die Logik bereits ihre Abhängigkeit von der empirischen Wirklichkeit sowie von der zeitlichen Gestalt des Lebens an den Tag gelegt, liegt doch unsere Aufgabe nicht im Verstecken, sondern im Enthüllen.

Sie liegt aber außerdem in dem durchgehenden Aufsuchen des Bleibenden in dem Vergänglichen. Auch die Rechtsphilosophie hat, trotz all' ihrer zeitlichen Bedingtheit, einen unvergänglichen Kern. Auch mit diesem ihrem unvergänglichen Kern ist sie nur ein vorzugsweise verständlicher Commentar des ganzen Systems.

Nur in der Projection des Begriffes, es ist wahr, und in der Unterordnung unter die Anschauung schöner Zusammenstimmung kömmt in dem Hegel'schen Staate die Freiheit, das Moment der Subjectivität und Individualität zur Geltung. In die Tiefe dieser Momente steigt Hegel nur hinab, um alsbald wieder an die Oberfläche des schönen Scheins und in den Aether des Gedankens emporzusteigen. Allein auch so noch bleiben die Spuren subjectiver Lebendigkeit in seinem Staatsbilde unverwischt. Sie logisiren und ästhetisiren sich zu dem überall festgehaltenen Begriffe der Gliederung, der Organisation. Noch ehe die Reflexionsform des Systems fertig war, verschlang sich mit dem Ideal der Schönheit und Totalität das Ideal des Lebens. In plastischer Greifbarkeit drängt sich der Werth dieser Anschauung in dem Entwurf des Staates von Neuem hervor. Welches Unrecht daher dem Gemüth, dem Gewissen, und allen Mächten der Innerlichkeit angethan wird: durch den Begriff des Organischen wird dieses Unrecht einigermaaßen wieder gut, wird die starre Plastik des Hegel'schen Staates bis auf einen gewissen Grad wieder gelenkig und lebendig gemacht. Aus dieser Verwandlung des Innerlichen und Freien in einen Begriff, einen Begriff von ästhetischer Färbung, strömt einiges Leben in die Adern des übrigens todten Körpers der Sittlichkeit zurück. Es waren richtigere Motive, aus denen ehedem Hegel der Staats-

gewalt, wie er sie für ein neues deutsches Reich forderte, alles Eingreifen in die freie Selbstthätigkeit des Volkes in seinen besonderen Angelegenheiten untersagte; allein ein Stück wenigstens dieser Lebendigkeit wird jetzt noch gerettet, um etwas wenigstens ermildert sich die substantielle Mächtigkeit des Staates durch die Dialektik des Begriffs des Organismus. Wie die Hegel'sche Metaphysik ganz auf dem Gedanken ruhte, daß „Alles, was ist, ein Vermitteltes ist", so charakterisirt die Rechtsphilosophie auch die Staatsverfassung wesentlich als „ein System der Vermittelung". Mit diesem Niederschlag aus der Logik empfängt das antike Staatsbild etwas von dem Geiste germanischer Staatsweise zurück. Auf einem Umwege freilich und von oben herab, in zweiter Linie freilich und per accidens — aber es wird doch auf diese Weise dem Bedürfniß der Freiheit und Selbstregierung eine Art von Anerkennung zu Theil. In der Rettung des Begriffs des Organischen gegen den starren Absolutismus des antiken, insbesondere des römischen, noch mehr aber gegen den Atomismus und Mechanismus des französischen Staates, liegt das Hauptverdienst und der eigentliche Werth des Hegel'schen Staatsrechts. Was wir in dieser Hinsicht schon aus dem Aufsatz über die Wirtembergischen Stände lobend hervorzuheben hatten, das finden wir in den Paragraphen der Rechtsphilosophie und noch mehr in den Zusätzen zu denselben wieder. Der Staat ist nach denselben nicht ein „Gemachtes". Er wird freilich ebensowenig als eine Schöpfung der lebendigen Freiheit begriffen, aber als eine organische Ordnung doch, welche über das Machen erhaben ist, indem sie sich selbst setzt, gliedert, und aus der Gliederung zur Einheit zurücknimmt. Der Staat ist so wenig von oben herab und aus dem abstract Allgemeinen zu regieren, wie er von dorther zu machen ist. Er ist weder aus der atomistisch zersplitterten Masse zusammenzusetzen, noch einem centralisirenden Regiment zu unterwerfen. Seine Verfassung muß sich vielmehr an die im Volke factisch vorhandene Gliederung anschließen; er muß von unten, wo das bürgerliche Leben concret ist, concret regiert werden; in den Gemeinden liegt die eigentliche Stärke der Staaten; ständisch gliedert sich in der bürgerlichen Gesell-

schaft das Leben: diese bürgerliche Gliederung gilt es, in's Politische zu erheben, die Regierung organisch aus den organischen Elementen des Staates erwachsen zu lassen.

Aber nicht blos in dieser Fassung des Staatsbegriffs verbirgt sich ein tiefer Wahrheitsgehalt. Auch der Geist echt politischer Praxis tritt uns, in eigenthümlicher Verpuppung freilich, aus der Rechtsphilosophie entgegen. Nur eine scholastische Entstellung des wahrhaft lebendigen Erkennens erschien uns in der absoluten Methode der Hegel'schen Logik. Jenem lebendigen, zwischen Anschauung und Begriff ästhetisch vermittelnden Erkennen entspricht auf dem Gebiete der Praxis ein ähnlich vermittelndes Handeln. Auch die ethisch-politische Weisheit besteht in nichts Andrem, als in der Fähigkeit, zugleich die Ideen beständig im Auge zu haben und doch zugleich den individuellen Zuständen, allen Bedingungen wie allen Bedürfnissen der Wirklichkeit gerecht zu werden. In theils gewaltsamer, theils sophistischer Weise vereinigte die Hegel'sche Logik Thun und Inhalt des Verstandes mit dem Thun und Inhalt der Anschauung. In ebenso scholastisch verzeichnetem Bilde stellt seine Staatslehre das Wesen der wahren Politik dar. Nur auseinandergeworfen und alternirend treten die Momente der echt staatsmännischen Handlungsweise bei ihm auf, um dann wieder nur gewaltsam oder listig zusammengebracht zu werden. Jetzt polemisirt er gegen alle individualisirende Pragmatistik, gegen das politische Raisonnement „aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten"; es ist die Beschaffenheit seiner Logik, die ihn postuliren läßt, daß lediglich „die Selbstbestimmung des Begriffs" entscheiden soll. Es ist jetzt wieder — zur Ergänzung und Berichtigung dieses praktischen Panlogismus — das Anerkennen des Wirklichen, das Eingehn auf das Concrete und Individuelle, was er von dem Praktiker fordert. Es ist endlich und vor Allem die harte, aller Sophistik und Tyrannei Thür und Thor öffnende Formel: „Was wirklich ist, das ist vernünftig, was vernünftig ist, ist wirklich", wodurch die Praxis der Idee mit der Praxis der Routine versöhnt werden soll. Wie dem jedoch sei: in jenem Herüber und Hinüber sowohl, wie in diesem grellen Zusammen verbirgt sich nichts An-

dres als derselbe Sinn, der den echten Staatsmann das Wirkliche und das Vernünftige, die endlichen Verhältnisse und die großen Principien, die Gründe mit dem Grund und das Nützliche mit dem Unbedingten unaufhörlich zu vermitteln anweist. Auch das sittliche Handeln, um es anders zu sagen, ist wie das Erkennen der Wahrheit eine lebendige Kunst. Diese Kunst zur Doctrin und die Methode zum System gemacht zu haben, ist die Größe und ist der Irrthum der Hegel'schen Philosophie. Sie selbst jedoch spricht wiederholt ein deutliches Bewußtsein über die lebendigen Geister aus, die sie in doctrinärem Apriorismus wähnt fesseln zu können. Wiederholt appellirt die absolute Sittlichkeitstheorie an das Zeugniß des „wahrhaft gesunden Menschensinns". Auf theoretischem Gebiete soll die „vernünftige Betrachtung" ihres angeblich concreten Charakters wegen mit einer „sinnigen Naturbetrachtung", auf praktischem Gebiete soll sie mit dem von Ideen geleiteten „praktischen Sinne" übereinstimmen. Die Hegel'sche Logik und Naturphilosophie beruft sich auf Göthe. Die Hegel'sche Politik könnte sich auf Männer wie Stein und Wilhelm von Humboldt berufen — wenn sie es nicht vorzöge, ihren Frieden mit dem Staate der Restauration und gemeinschaftliche Sache mit den Staatsmännern von Aachen, Karlsbad und Wien zu machen!

Sechszehnte Vorlesung.

Berliner Vorlesungen. Religionsphilosophie.

Mühsam hatte sich Hegel durch Werke tiefsinnigen Gedankenfleißes seine Berliner Stellung erschrieben. Daß der mündliche Vortrag das Mittel werden würde, seiner Lehre ihre letzte Ausbildung und die weiteste Verbreitung zu geben, hatte er wohl selbst nicht gemeint, wenn er doch das Dociren der Philosophie an einer Universität für eine precäre Function erklärt hatte, von der er wünschen müsse, früher oder später zu einer praktischen Thätigkeit übergehn zu dürfen. Er fand bald, daß es in dem Staate der Intelligenz keine lohnendere und ehrenvollere Praxis für ihn geben könne, als die Katheder praxis. Der Schriftsteller daher trat zurück gegen den Lehrer. Außer der Rechtsphilosophie fällt in die Berliner Periode nur eine zweimalige Neubearbeitung der Encyklopädie, eine zweite Ausgabe des ersten Theils der Logik und eine Anzahl von Recensionen und Abhandlungen. Alle diese Veröffentlichungen hingen eng mit seinen Vorlesungen zusammen; nur eine redigirte Vorlesung würde auch das Compendium über die Anthropologie und Psychologie geworden sein, welches er auszuarbeiten und dem über die Rechtsphilosophie zur Seite zu setzen die Absicht hatte[1]. Mit unermüdlichem Eifer, mit einer bis an den Tod vorhaltenden Kraft und Frische warf er sich auf diese Vorlesungen. Ueberall zeigen die voluminösen Foliohefte, die ihn aufs Katheder begleiteten, die Spuren seiner rastlos umarbeitenden Hand. Er verdient sich von Jahr zu Jahr mehr den Titel eines Herrschers und zugleich Mehrers des Gedanken-

reichs. Mit dem anschwellenden Stoff hält die Anstrengung Schritt, jeden neuen Erwerb des Wissens aus dem Mittelpunkte einer wohlzusammenstimmenden Weltansicht zu beleuchten, ihn von Innen heraus den festen und doch wieder beweglichen Formen des Systems organisch anzubilden. Wohl tritt in diesem doppelten Bestreben der Bereicherung und der Vertiefung ein Punkt der Sättigung ein[2]. Allein nun erst macht die Strenge der Behandlung einer red- und leutseligen Freiheit Platz, die das Schwierigste mit geistiger Leichtigkeit behandelt und sich die ganze Masse des gebildeten Vorstellens dienstbar macht. Es sind vorzugsweise die Einleitungen der Hegel'schen Vorlesungen, die in dieser Beziehung einen ähnlichen Reiz haben, wie die populären Schriften Kant's. Hier vor Allem erscheint Hegel in der ganzen Mächtigkeit seiner Einsicht. Wie das erfahrene Alter über den Werth des Lebens, so spricht die Philosophie über den Werth der Denk- und Vorstellungsweise ihrer Zeit. Ganz in derselben, steht sie zugleich beherrschend über derselben; mit allen Wendungen des Meinens ist sie vertraut, alle Standpunkte sieht sie durch, und gegen alle macht sie mit ruhiger und urbaner Vornehmheit das Endurtheil der tiefsten und gebildetsten Ueberzeugung geltend.

Und die innere Sicherheit eines solchen Auftretens bezwang die Geister. Die Lust des Denkens und Begreifens bemächtigte sich einer Generation, der für ihre praktischen Bestrebungen in raschem Rückschlag der Stimmungen auf's Neue Entsagung auferlegt war. Hunderte und aber Hunderte von Schülern sammelten sich zu den Füßen des Meisters. Alle praktische und alle theoretische Enttäuschung, durch welche die Jugend jener Jahre war hindurchgezogen worden, fand Trost und Entschädigung in einer Philosophie, die ausdrücklich behauptete, daß sie nicht Liebe zur Weisheit, sondern Weisheit, daß sie Weltweisheit im umfassendsten und verwegensten Sinne des Worts sei. Wenn die Höhen und Weiten eines solchen Wissens die Phantasie und Begierde der Jugend lockten, so imponirte ihrem Verstande die Klarheit, die Strenge, die regelnde Zucht, die maaßvolle Ordnung des Systems. Durch Selbstbeschränkung wurde hier die Macht des Denkens schrankenlos. Denn alles Bedrückende, Verstimmende und Beengende durfte dieser Lehre zufolge

als rechtlos, wesenlos und ohnmächtig bei Seite geschoben werden. Ein unendlicher positiver Gehalt dagegen that sich in der begriffenen Wirklichkeit, in Gegenwart und Vergangenheit, in Staat und Geschichte, in Natur und Kunst vor dem Geiste auf. Ein Weg schien hier gefunden, sich über alle Mißlichkeiten des Lebens zu erheben, ein Schlüssel zugleich, dem sich mit den Tiefen der Wirklichkeit die Tiefen der Gottheit erschlössen.

Wenig fand sich diese Begeisterung gehindert durch die äußere Schwerfälligkeit, welche, aller inneren Freiheit zum Trotz, auch jetzt noch und bis zuletzt dem Vortrage des Meisters anhaftete. Einer der vielen Jünger, welche von dem Bekanntwerden mit Hegel's Lehren eine neue Epoche ihres geistigen Lebens datiren, hat uns zugleich mit der Schilderung der inneren Umwandlung, die er selbst erfahren, eine Schilderung des Mannes, dem er sie verdankte und eine Charakteristik seiner Lehrweise überliefert, die uns in ihrer idealisirenden Haltung nur um so lebhafter in die Blüthezeit der Hegel'schen Philosophie und ihres Einflusses in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre versetzt [3]. Die früh gealterte Figur, — ich lasse fast wörtlich diesen Berichterstatter reden, — war gebeugt, doch von ursprünglicher Ausdauer und Kraft; weder von imponirender Höhe, noch von fesselnder Anmuth zeigte sich eine äußerliche Spur; ein Zug altbürgerlich ehrbarer Geradheit war das Nächste, was sich im ganzen Behaben bemerkbar machte. Fahl und schlaff hingen alle Züge wie erstorben nieder; keine zerstörende Leidenschaft, aber die ganze Vergangenheit eines Tag und Nacht verschwiegen fortarbeitenden Denkens spiegelte sich in ihnen wieder, und hatte die Stirn, die Wangen und den Mund gefurcht. Schlummerte diese Einsicht, so schienen die Züge alt und welk; trat sie erwacht heraus, so sprach sich in ihnen der volle Ernst aus, der sich lange in stiller Beschäftigung in eine in sich große Sache versenkt. Würdig war das ganze Haupt, edel die Nase, die hohe, wenn auch in etwas zurückgebogene Stirn und das ruhige Kinn gebildet: der Adel der Treue und gründlichen Rechtlichkeit, das klare Bewußtsein, mit besten Kräften nur in der Wahrheit eine letzte Befriedigung gesucht zu haben, war allen Formen auf's Individuellste sprechend eingeprägt.

Und wir folgen demselben Berichterstatter in das Auditorium unseres Philosophen. Abgespannt, grämlich sitzt er auf seinem Lehrstuhl, mit niedergebücktem Kopf in sich zusammengefallen. Immer fortsprechend blättert und sucht er in den langen Folioheften vorwärts und rückwärts, unten und oben; das stete Räuspern und Husten stört allen Fluß der Rede; jeder Satz steht vereinzelt da und kömmt mit Anstrengung zerstückt und durcheinandergeworfen heraus; jedes Wort, jede Sylbe löst sich nur widerwillig los, um von der metallleeren Stimme in schwäbisch breitem Dialekt, als sei jedes das wichtigste, einen wundersam gründlichen Nachdruck zu erhalten. Und doch, bei allem Mißbehagen, welches der Neuling bei einem derartigen Vortrag empfindet, fühlt er sich nichts desto weniger durch „eine Naivetät des überwältigendsten Ernstes" angezogen und gefesselt. In kurzer Zeit gewöhnt er sich an die abstoßende Außenseite und findet, daß die inneren Vorzüge mit jenen Mängeln eigenthümlich zu einem Ganzen verwebt sind. In anschaulicher Plastik scheint ihm nun dieser Vortrag die innere Schwierigkeit der tiefsten, die Gedanken immer frisch reproducirenden Geistesarbeit zu versinnlichen. Mächtig zunächst war der Eindruck der strengsten Objectivität. Denn ganz nur aus der Sache und um der Sache willen, kaum aus eignem Geiste und um der Hörer willen schien der Vortragende seinen Stoff zu entwickeln. Und doch entsprang Alles aus ihm allein, und eine fast väterliche Sorge um Klarheit milderte den starren Ernst, der vor der Aufnahme so mühseliger Gedanken hätte zurückschrecken können. „Stockend", so schildert Hotho weiter den Vortrag und die Wirkung dieses Vortrags, „stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, sprach und sann, das treffende Wort schien für immer zu fehlen, und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich und dennoch das einzig rechte; das Eigentlichste schien immer erst folgen zu sollen und doch war es schon unvermerkt so vollständig als möglich ausgesprochen. Nun hatte man die klare Bedeutung eines Satzes gefaßt und hoffte sehnlichst weiterzuschreiten. Vergebens. Der Gedanke, statt vorwärts zu rücken, drehte

sich mit den ähnlichen Worten stets wieder um denselben Punkt. Schweifte jedoch die erlahmte Aufmerksamkeit zerstreuend ab, und kehrte nach Minuten erst plötzlich aufgeschreckt zu dem Vortrage zurück, so fand sie zur Strafe sich aus allem Zusammenhange herausgerissen. Denn leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinandergetrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung erst das Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war". Und merkwürdig! am unbeholfensten war der Hegel'sche Vortrag gerade da, wo das gewöhnliche Talent der Redefertigkeit am eigentlichsten zu Hause ist. Am Erzählen scheiterte er auf fast komische Weise. Gerade im Faßlichsten wurde er schwerfällig und ermüdend. Gerade im Tiefsten dagegen bewegte er sich mit großartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst „erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin, und die Rede griff mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele". Und zwar nicht blos, wenn es sich um sinnlichkeitslose Abstractionen handelte; ebenso wenn er in die Tiefe der Erscheinung hinabstieg. Auch Epochen, Völker, Begebnisse, Individuen zu schildern gelang ihm vollkommen. Auch die eigensten Sonderbarkeiten und Tiefen des Gemüths entzogen sich dieser Darstellungsgabe nicht. Bei Schilderungen dieser Art „wurde seine Wortfülle sprudelnd, mit treffend malenden Eigenschaftswörtern konnte er nicht enden, und doch war jedes neu, unerwartet, und so kernhaft in sich selber beschlossen, daß sich das Ganze, zu welchem die einzelnen bunt durcheinandergewürfelten Züge sich rundeten, um nie wieder entschwinden zu können, dem Gedächtnisse einzwang".

Gut genug, glücklicher Weise, ist uns dieser Charakter von Hegel's Lehrdarstellung auch in den von seinen Schülern herausgegebenen Vorlesungen, wie sie nun gedruckt vorliegen, aufbewahrt[4]. Vieles freilich mußte gerade bei einer solchen Art des Vortrags der Willkür der Redaction überlassen bleiben: allein auch so noch dürfen diese Vorlesungen als eine im Wesentlichen echte und zuverlässige Quelle für die Kenntniß der Hegel'schen Philosophie betrachtet werden.

Für den wichtigsten Theil derselben, für die in Berlin zuerst selbständig und ausführlich behandelte Religionsphilosophie kömmt uns überdies ein von Hegel selbst zum Druck ausgearbeitetes Heft über die Beweise vom Dasein Gottes sowie mehrfache Auslassungen in seinen Vorreden und Recensionen zu Hülfe[8]. Wir können über die Wandelungen wie über die späteste Gestalt seiner Religionslehre ebenso vollständig und sicher urtheilen wie über die seiner Staatslehre. Und diese beiden, in der That, gehören auf's Engste zusammen. Was die nunmehrige Rechtsphilosophie, dasselbe charakterisirt die nunmehrige Religionsphilosophie. Aus dieser wie aus jener erhellt die Wendung der Hegel'schen Lehre zum Positiven. Nach einer zweiten und ergänzenden Seite hin wird auch die philosophische Dogmatik zum Zeugniß für den Restaurationscharakter des ganzen Systems.

Die Theologie war die Wiege der Hegel'schen Philosophie gewesen; die Grenzen jener hatten ursprünglich die Grenzen, das theologische Material hatte ursprünglich das Material von Hegel's Philosophiren gebildet. Mehr als das. Sein Interesse an den theologischen Dingen war wesentlich ein religiöses gewesen. Nicht blos den Schatten des Dogma's, sondern den soliden Körper der andächtigen Empfindung, den sittlichen und den Gemüthsgehalt der Religion hatte er in sinniger Versenkung in die Wirklichkeit und Geschichte der Religion zu ergreifen versucht. Die Aussprüche Christi und die dogmatischen Formeln hatten ihm als Versuche gegolten, das absolute Leben, Liebe und Geist auszudrücken. Aus der Tiefe religiöser Empfindung schien ihm alles Erkennen herzustammen: mit der Religion, hatte er gemeint, müsse alles Philosophiren aufhören.

Frühzeitig freilich hatte sich ein anderes Moment, dem religiösen zur Seite, in seine Denkweise hineingeschlungen. Er hatte die tiefe Intention der christlichen Geschichte und Lehre durch die schöne Realität des griechischen Lebens auszufüllen und zu ergänzen gesucht. Nicht zufrieden, den Pulsschlag des Lebens im Innersten zu fühlen, hatte er die Welt als ein „schönes All des Lebens" anschauen wollen. Er hatte daher die blos in der Sub-

jectivität sich haltende Religiosität, wie Schleiermacher in seinen Reden sie feierte, als ungenügend bezeichnet, und dagegen die Forderung aufgestellt, daß sich die Religion als Kunstwerk manifestiren müsse. Er hatte im Zusammenhang damit, unter ungerechter Zurücksetzung des Protestantismus, die Rückwandelung des Christenthums zur „schönen Religion" als das Ziel von dessen historischer Entwickelung ausgesprochen.

Allein die Fortbildung endlich des religiös-ästhetischen Ideals zu einer philosophischen Weltanschauung hatte je länger je mehr die ursprünglichen Wurzeln jenes Ideals verdorren gemacht. Im Elemente des Begriffs und mit den Mitteln des Verstandes hatte Hegel dasselbe zu realisiren vermeint. Die Bildung seines Systems bestand in dem immer vollständiger gelingenden Bestreben, die Empfindung des Lebendigen und die Anschauung des Schönen auf dem Boden des Denkens in's Trockne zu bringen. Dieser Widerspruch zwischen dem nährenden Stoff und dem formellen Material charakterisirte das gesammte System. Er tritt am grellsten und unmittelbarsten in demjenigen Theile hervor, der ausdrücklich zu jenem Stoffe zurückgreift. Deutlicher als an irgend einem anderen Punkt erhellt es an der Religionsphilosophie, wie entfremdet die Reflexionsform des Ideals dem ursprünglichen Inhalt und der Wirklichkeit desselben gegenübersteht. Statt der lebendigen Religion ergreift sie lediglich deren auf der Fläche des Begriffs sich abzeichnenden Schattenriß. Sie vermag es nicht mehr, den concreten Gemüthsprozeß der Religion zu entwickeln: sie kennt denselben nur noch nach ihrer Uebersetzung desselben in den Prozeß des denkenden Geistes und in den logischen Prozeß des Begriffes. Dies ist das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'schen Religionsphilosophie, ihr schon in einer früheren Periode ihr aufgeprägter logisch-spiritualistischer Charakter. Verschlagen jedoch von der Gemüthswirklichkeit der Religion, strebt sie, ihrer realistischen Tendenz zufolge, zu der schlechten, oberflächlichen und zeitlichen Wirklichkeit der Religion von der Höhe des Begriffs aus zurück. Nicht mehr im Stande, sich mit dem Wesen der Religion zusammenzuschließen, schließt sie sich mit deren Schale zusammen. Noch immer leuchtet in einzelnen Blitzen in ihre Ent-

wickelungen die Erinnerung an die geistesinnerliche Macht der Religion hinein: im Ganzen und Großen construirt sie statt der Religion die Orthodoxie, — zu ihrem logisch-spiritualistischen gesellt sich der positivistisch-realistische Charakter, und mit der Restaurationstendenz vollendet sie sich zur modernen Scholastik.

Schritt für Schritt bemühe ich mich, diese Beschaffenheit der Hegel'schen Religionslehre nachzuweisen und Ihnen das innere Wesen derselben verständlich zu machen!

Nur die lange Herrschaft erst der Kant'schen, dann der Hegel'schen Philosophie hat die einfache Wahrheit verdunkeln können, daß die Religion so gut wie die Sprache oder die Kunst eine specifische Aeußerungsweise des menschlichen Geistes ist. Sie ist ein Energiren des ganzen Menschen. Sie hat als solches ihr eigenthümliches Recht, und ist besondren, ihr allein eignen Gesetzen unterworfen. Verstanden kann sie nur werden durch das Eingehn auf ihre individuelle Natur. Versteht doch Niemand das Wesen der Sprache durch das bloße Studium der sogenannten allgemeinen Grammatik, sondern einzig durch lebendiges Nachschaffen ihrer Formen, durch das Regemachen der spracherzeugenden Kraft im eignen Geiste. Mit der Religion nicht anders. So wenig wie die Sprache kann man die Religion in ein rein Verständiges verwandeln: es giebt so wenig eine allgemeine auf Logik beruhende Dogmatik, wie es eine allgemeine auf Logik gebaute Grammatik giebt.

Von dieser Ansicht der Sache nun war man niemals entfernter als in der Blüthezeit der Aufklärung. Das Absehen von allem Individuellen war die eigentliche Stärke der Aufklärungsweisheit. Man glaubte an eine allgemeine Vernunft; man glaubte an deren Alleinberechtigung; man glaubte sich selbst im Besitz derselben, und ihre Urtheile zu vollstrecken so befähigt wie berufen. Auf diese Vernunft reducirte, nach ihr maß man alles Menschliche. Auch die Religion verflüchtigte sich diesem Geschlechte zu einer mit jener angeblich allgemeinen Vernunft übereinstimmenden Ueberzeugungsmasse, neben welcher ebenso die individuellen Züge aller einzelnen Religionen wie die Individualität der

Religion selbst übersehen, oder als Zufälliges, als Aberglaube und Schwärmerei, bei Seite geschoben wurde.

Eben diese weiteste Entfernung indeß von aller Achtung und allem echten Verständniß der Religion führte naturgemäß einen Wendepunkt herbei. Es gab zuerst eine überwiegend negative und kritische, es gab fast gleichzeitig eine mehr positive Erschütterung des folgenreichen, nicht blos die Religion betreffenden Irrthums. Auf der einen Seite unternahm es mittelst einer geschlossenen Untersuchung Kant, das Unzureichende desjenigen Verstandes nachzuweisen, der das Idol und das Orakel der Zeit war. Er systematisirte den Protest des gewissenhaften gegen den laxen und oberflächlichen Verstand. Er that dies, indem er in Wahrheit an dem Ganzen des menschlichen Geistes das Erkenntnißvermögen maß und die Rechte desselben abgrenzte. Das Resultat seiner Kritik war einmal eine Einbuße an dem eingebildeten Erkenntnißbesitze, es war gleichzeitig ein erstes Hinweisen auf die über den Verstand hinausliegenden Mächte des Geistes und des Lebens, ein Hinweisen auf die sittlichen, die ästhetischen und die religiösen Kräfte des menschlichen Wesens. Aber auch positiv begannen in unsrer Litteratur und Philosophie die von der Aufklärung übersehenen und mißachteten Gewalten, es begann das Gefühl, die Phantasie, die Leidenschaft, der poetische Drang und die religiöse Innigkeit sich zu regen. Dualistisch wurde von einem Manne wie Jacobi der Verstandeserkenntniß eine Glaubens- und Gefühlserkenntniß an die Seite gesetzt. Hier sollte nun der Ort der Religion sein: denen, die ihn zu erreichen wünschten, empfahl die Glaubensphilosophie ihr berühmtes Kopfüber an.

Wie vollständig Hegel diese zwiefache Erschütterung der aufklärerischen Anschauungsweise in den Tagen des ersten Lernens und Strebens mitdurchlebt hatte, habe ich hinreichend dargestellt. Das Ergebniß war, daß er sich zwischen die eine und die andre Ansicht in die Mitte stellte, um einen neuen und höchst eigenthümlichen Rationalismus zu schaffen. Mit den Genialen nämlich und wie diese war er getroffen von der Wahrnehmung der in Kunst und Religion sich bewährenden Energie des menschlichen Gemüths. Aber weder die Be-

scheidenheit, mit welcher Kant den Verstand vor diesen Tiefen zurücktreten hieß, noch die unvermittelte Erhebung des Gefühls zu einem eignen und autonomen Erkenntnißorgan genügte ihm. Feststehend von Hause aus in der gründlichsten Achtung des Rationellen, angerührt andrerseits von den volleren Offenbarungen des Menschengeistes, ging er einfach darauf aus, alle Schätze des Gemüths dem Verstande als solchem zu vindiciren und auch die Gegenstände und den Gehalt des Glaubens, der Anschauung, der Phantasie und Empfindung zu rationalisiren. Er proclamirte die Allmacht des Verstandes, oder, wie er denselben im Unterschiede von dem Verstande der Aufklärung nannte, der Vernunft, und zog in das Gebiet der Vernunft alles dasjenige, was nach Kant jenseits derselben lag, was nach Jacobi durch einen eignen Sinn ergriffen werden sollte. Seine Philosophie formulirte die große Einsicht, daß es kein anderes absolutes Wahrheitsorgan giebt als die Totalität des menschlichen Wesens, zu dem großen Irrthum, diese Totalität in die Formen des Verstandes einzufangen, den künstlich expandirten Verstand zum Universalorgan der Wahrheit zu machen. Dies war in grundlegender Weise in der Logik geschehen. An dieser Logik besaß nunmehr das System eine angeblich reine Gedankenmasse und Denkmethode, die aller Wirklichkeit biegsam nachgab, die sich geschmeidig an alles Sein anpassen, in alle Tiefen einschmiegen ließ. Auch in die Tiefen der Innerlichkeit, in das Wesen mithin und den Inhalt der Religion. Die Hegel'sche Religionsphilosophie könnte wie die Kantische den Titel führen: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Allein diese Grenzen waren bei Kant starr und festbestimmt; sie schnitten und sollten aus der Religion nur ein Segment herausschneiden. Die Grenzen der Hegel'schen Vernunft sind seiner Meinung und der auf diese Meinung gegründeten Beschaffenheit der Logik zufolge von unendlicher Elasticität; sie laufen zusammen mit den Grenzen der Religion selbst. In seiner Religionslehre wie in der Rechtsphilosophie erntet Hegel die Früchte seiner Logik, und wie dort die Wirklichkeit des Staats, so ist es hier die Wirklichkeit der Religion, deren Reichthum durch die geschmeidigen

Gedanken des Vernunftsystems auszuschöpfen ein, freilich, wie wir uns überzeugen werden, sehr ungenügender Versuch gemacht wird.

Vollkommen deutlich zunächst tritt jene principielle Stellung der Hegel'schen Religionsphilosophie in der zweischneidigen Polemik hervor, mit der er sich gleich sehr gegen die rationalistische wie gegen die Gefühlstheologie wendet. Durch beide Richtungen gleichmäßig, dies ist das Erste, was er geltend macht, ist die Religion „erkenntnißlos" geworden. Die Gefühlstheologie ist nur die Kehrseite der Aufklärung und des Rationalismus. Dieser, von Kant über sich selbst verständigt, hat tabula rasa mit dem religiösen Inhalt gemacht; der Kriticismus, mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit des Göttlichen, hat den Geist, im ungeheuersten Gegensatze gegen die Religion, „zu der Bescheidenheit des Viehs" verkommen lassen. Aus Verzweiflung über dies Ergebniß hat sofort der Trieb zur Wahrheit sich in die Region des Gefühls geflüchtet; der Pietismus hat das Gefühl für die wahre, ja einzige Form erklärt, in welcher die Religiosität ihre Echtheit bewahre. So wird dort die Erkenntniß auf das Gebiet des Endlichen und Erscheinenden eingeschränkt, hier auf das Erkennen gänzlich Verzicht geleistet; es wird dort nichts Rechtes, es wird hier überhaupt nicht erkannt[6]. Dem Rationalismus macht Hegel die Dürftigkeit seines Inhalts, der Gefühlstheologie die Unbestimmtheit und Ungegenständlichkeit der Form zum Vorwurf, in welcher sie den tieferen Inhalt ausschließlich besitzen will. Er spricht ebenso bestimmt aus, was er dem gegenüber selbst will. Es soll nach ihm wieder Religion im wahren Sinne des Wortes geben, d. h. Erhebung des Geistes zu Gott, des endlichen Lebens zum unendlichen Leben. Allein zweitens. Diese Erhebung soll in der Form des Verstandes, als ein Erkennen der Wahrheit vorhanden sein. Der Verstand, mit anderen Worten, soll wieder religiös, die Religion wieder verständig werden. Die Rettung der Religion fällt zusammen mit dem Triumph des Verstandes; sie besteht in nichts Anderem als in ihrer Säcularisirung unter der Herrschaft der Philosophie.

Zwar bis zuletzt, es ist wahr, ziehen sich in die Hegel'sche

Religionslehre die Spuren der inneren Geschichte ihres Werdens hinein. Wie es in und außer der Rechtsphilosophie Stellen giebt, in denen die lebendige Freiheit, so giebt es in und außer der Religionsphilosophie solche, in denen die individuelle Natur der Religion anerkannt und zum Theil mit ergreifender Wahrheit geschildert wird. Nicht nur daß der Name der Religion, gleichsam zur Erinnerung dessen, was dem Philosophen ursprünglich dieselbe galt, bis zuletzt dadurch geehrt wird, daß er der Gesammtname für die höchste, in Kunst, Religion und Philosophie sich gliedernde Sphäre des Bewußtseins bleibt, sondern aus tiefer Empfindung heraus wird zuweilen das eigenste Wesen und Walten der Religion beschrieben. Auf's Beredteste spricht Hegel von dem in der subjectiven religiösen Function enthaltenen Widerstreit des empirischen endlichen und des unendlichen Bewußtseins und von der Einigung dieses Widerstreits. „Ich bin, und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung. Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich, und als endliches Bewußtsein gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten der Widerstreitenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüths, dieses Gegensatzes Meister zu werden". Er verkennt nicht die Breite, in der sich die Religion durch das Ganze des menschlichen Geistes hindurchlagert. Sie ist und bleibt ihm „Erhebung des Geistes zu Gott", und zwar im Gefühl, im Anschauen, in der Phantasie und im Denken, „denn", sagt er, „sie ist subjectiv so concret, daß sie von allen diesen Momenten in sich hat", und ein andermal, wie als ob er gegen sich selbst polemisire: „das Erkennen mag einseitig sein, und zur Religion noch mehr und wesentlich Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, sowie zu Gott noch Weiteres als sein denkender und gedachter Begriff".

Als ob er, sage ich, gegen sich selbst polemisire. Denn wie in der Ethik die lebendige Freiheit sich in Vernunft und das Wollen in Wissen, so löst sich in der Religionsphilosophie auch das Göttliche in Vernunft und die Frömmigkeit in

Wissen auf. Gerade darin, in der That, besteht das Princip dieser Religionsphilosophie, daß durch das Erkennen absolut erreicht werde, was minder rein und vollständig durch Empfindung, Anschauen, Glauben zu erreichen sei, daß Gott absolut und in Wahrheit sein „denkender und gedachter Begriff“ ist. Die Opposition gegen die gedankenleere Pectoraltheologie verschärft fortwährend diese Stellung, und es verschmilzt damit die gegen die sophistisirende, mit Gedanken spielende und künstelnde Schleiermacher'sche Theologie. Mit gröblicher Verkennung der tieferen Grundlagen der Letzteren werden beide zusammengeworfen. Früh hatte sich bei Hegel der Gegensatz gegen Schleiermacher festgesetzt. Der Subjectivismus, der das Princip des Letzteren charakterisirte, nicht minder aber seiner ganzen Gedankenweise anhaftete, bildete einen grellen Contrast zu der Hegel'schen Richtung auf das Sachliche und Gegenständliche. Der Gegensatz, ein Gegensatz der Naturen, wurde zu einer Antipathie, die sich in ebenso ungerechten Ausfällen Luft machte, wie die gegen Fries gerichteten. Die Schleiermacher'sche Begründung der Religion auf das Gefühl wurde als ein Attentat auf die Würde des Menschen bezeichnet, der dadurch dem Thiere gleichgesetzt werde, die nähere Bestimmung jenes Gefühls als Abhängigkeitsgefühls wurde mit dem nicht gerade attischen Witz beanstandet, daß dann „der Hund der beste Christ“ sei. Seine eigene Ansicht faßte dem gegenüber Hegel in den Ausdruck zusammen, daß, was sich von Religion im menschlichen Herzen finde, im „Denken dieses Herzens“ sei[7]. „Die Erhebung des Geistes zu Gott“, so explicirt er ein andermal dieses Dictum, „geschieht im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und die Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanken, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung bestimmt werde. Das Erkennen thut nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtsein zu bringen, jenen denkenden Puls denkend zu erfassen“. Die Religion, um es anders zu sagen, ist an sich und als solche schon Denken. Das Erkennen ebendeshalb, wie es die Philosophie methodisch betreibt, verhält sich zur Religion nicht als zu einem

Incommensurablen; vielmehr ganz und vollständig erschöpft es deren Inhalt; gerade darin, daß es denselben ohne Rückstand durchdringt, besteht die Ehre und die Tiefe der wahren Philosophie.

Durch nichts vielleicht wird dieses Verhältniß, wie Hegel es statuirt, so klar, wie durch seine Behandlung der Beweise vom Dasein Gottes. Die Bedeutung dieser Beweise ist ja nämlich die, daß in ihnen der Versuch gemacht wird, dem höchsten Gegenstande der Religion durch die reine Verstandesoperation, mittelst des Syllogismus, beizukommen. Seit Kant's Kritik dieser Beweise war die Einsicht durchgedrungen, daß dieser Versuch nie vollständig gelungen sei. Allezeit, in der That, beruhte das scheinbare Gelingen desselben auf einer versteckten und unbewußten Einmischung des religiösen Gefühls in den Handel des Beweisens, auf einer Ergänzung des Syllogismus durch die glaubende Frömmigkeit. Was die Philosophie bewies, war nie der Gott des andächtigen Gemüths; der Gott, zu dem sich beten ließ, war nie durch Beweis gewonnen worden. Von dieser Unzulänglichkeit des Syllogismus nun ist auch Hegel, so gut wie Kant oder Jacobi, durchdrungen. Nicht durch den Syllogismus, sondern durch Religion wird Gottes Dasein bewiesen; denn Religion ist ganz und gar nichts Andres als die „Erhebung des Menschengeistes zu Gott". Aber auch nur für die alte Logik war der Syllogismus die höchste und vollständigste Form des Erkennens. Die Dialektik Hegel's ist ihrer Intention nach ein tieferes, lebendigeres Erkennen. Dem Objecte der Religion gegenüber durchdringt sie sich mit specifisch religiösen, wie sie sich in der Logik principiell mit historischen, sinnlichen und Anschauungs-Motiven durchdrungen hat. Die Erschleichung, welche eine frühere Philosophie, wenn sie Gott zu beweisen meinte, unbewußt beging, begeht Hegel bewußt und geflissentlich. Nicht blos sich einmischen läßt er die Religion in den Handel des Verstandes, sondern er pflanzt dem Verstande als solchem die Energie und das Recht der Religion ein. Das wahre Beweisen Gottes besteht darin, daß der Verstand sich ganz hineinlegt in die religiöse Erhebung des Geistes zu Gott, daß die Bewegung des Denkens die Bewegung der

Frömmigkeit imitirt, ihr zusieht und ihrer Spur nachfährt. Von einem der Kant'schen Beweise in dem Capitel von den Antinomien sagt Hegel, derselbe enthalte ein ganzes Nest von Fehlern. Es heißt zu wenig gesagt, wenn man nur dasselbe von seiner Beweisführung für das Dasein Gottes sagt. Die Erhebung zu Gott, so verläuft dies Beweisen, ist in der Natur unsres Geistes begründet, sie ist ihm „nothwendig". Nicht auswärts daher ist diese Nothwendigkeit zu beweisen, sondern „sie beweist sich an ihr selbst". Wenn wir nur „ihrem eignen Prozesse zusehen, so haben wir daran selbst die Nothwendigkeit, deren Einsicht eben von dem Beweise gewährt werden soll". Ein schlagenderes Beispiel von einer μετάβασις ἐς ἄλλο γένος ist nicht leicht aufzutreiben. Das Ueberspringen von dem, was dem menschlichen Geiste in seiner religiösen Thätigkeit nothwendig ist, zu dem Begriffe logischer Nothwendigkeit, von dem, was sich dem Gemüthe als ein Bedürfniß aufdrängt, zu der Nothwendigkeit des erkennenden Beweisens, ist eclatant. Vielmehr aber, der Irrthum liegt tiefer. Er besteht nicht sowohl in einem Sprunge, als in der principiellen Vermischung, in der Wechselvertauschung des religiösen und des denkenden Thuns. Das Correlatum zu jener unmittelbaren Concretisirung des Erkennens durch den Inhalt des frommen Gemüths ist die Verdünnung dieses Inhalts zu einem Logischen. Die Erhebung der Menschenbrust zu Gott ist nur deshalb an sich selbst ein „Beweis" für das Dasein Gottes, weil diese Erhebung nach Hegel ihrer eigensten Natur nach „eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist".

Aber gut noch, wenn der Philosoph überall, wie hier, bis zu dem lebendigen Prozesse des andächtigen Gemüths zurückstiege. Es ist nur natürlich, daß seine Religionsphilosophie in bequemerer Wendung sich in der Regel vielmehr an die theoretisch bereits zurechtgemachte Religion hält. Statt die Trauben selbst zu keltern, die an dem Stocke des Glaubens wachsen, ist er nur beflissen, den trüben Wein des Dogma's zu klären. Die alte Kirche war nicht der Meinung, daß das religiöse Leben seiner Wahrheit nach Denken sei. Wenn sie dies Leben,

wie es in ihr frisch und mächtig waltete, zu einem Theoretischen formulirte, so kam sie dabei nur mit einer gewissen Sorglosigkeit einem einzelnen Bedürfniß, dem von der Religion wohl unzertrennlichen, aber keinesweges mit ihr identischen Bedürfniß theoretischer Verständigung nach. Sie verfuhr dabei mit unbefangener Rohheit und Gewaltthätigkeit. Sie goß das lebendige Gefühl in die starren Formen des Verstandes; ihre dogmatischen Formeln verstecken nicht, sondern sie zeigen, zeigen mit einer Art von Genugthuung, mit einer gewissen Freude am Absurden, das incommensurable Verhältniß zwischen dem frommen Gefühl und dem Verstande auf. Dies geschah aus der Zuversicht des Glaubens heraus, dem das Dogma ein bloßes Symbol, eine Hieroglyphe ist, die das Herz aufzulösen, in lebendige und beseligende Wahrheit zu verwandeln jeden Augenblick im Stande ist. Völlig anders ist die Stellung und das Verfahren des modernen Philosophen. Der religiöse Inhalt ist als solcher und seinem Kern nach Denken. Das Denken, in seiner dialektisch gebildeten Tiefe und Beweglichkeit ist als solches dem religiösen Inhalt homogen und gewachsen. Er fühlt sich daher im Stande und berechtigt, gelegentlich mit diesem Denken bis zur Wurzel des religiösen Lebens zurückzugreifen. Allein näher doch liegt der Verstandesoperation der dem Denken bereits vermittelte, irgendwie bereits in den Verstand übersetzte Glaubensinhalt. Und an diesem sofort ist es nicht sowohl die Differenz zwischen der Verstandesform und dem in diese gefaßten Lebendigen, als vielmehr die Incongruenz jener Form zu einem gereinigteren und disciplinirteren Denken, was er gewahr wird. Nicht das Absurde, sondern das Mystische des Dogma's verletzt seinen Rationalismus. Nur darum handelt es sich ihm, die Religion völlig zu rationalisiren. Sie rationalisiren heißt aber nichts anderes, als die Aussagen des frommen Bewußtseins in das Niveau der neuen Logik erheben. So kömmt es, daß die geläufigste Definition, welche von Religion aufgestellt wird, die ist, daß sie die absolute Wahrheit in der Form der Vorstellung — nur zuweilen wird hinzugefügt: in der Form der Anschauung und des Gefühls, sei. Und es wiederholt sich die Erscheinung, welche wir bei der Logik

beobachteten. Wie in dieser Spiritualismus und Realismus, so liegt in der Religionsphilosophie Mysticismus und Rationalismus im Kampfe. Das dort blosgelegte Verfahren tritt in einer höheren Potenz ein. Wie dort ein System des „reinen Denkens“ aufgestellt werden sollte, so hier ein System des reinen Rationalismus. Wenn aber zugleich jenes reine Denken sich von dem Blut und Leben der Wirklichkeit nährte, so nährt sich dieser Rationalismus von dem Material der religiösen Vorstellung. Allein die neue Arbeit ist um Vieles oberflächlicher als jene erste. Nur durch die äußerste Zuspitzung der Abstraction, verbunden mit der tiefsten Einsenkung in die Wirklichkeit wurde jenes System des zugleich reinen und zugleich wirklichkeitsvollen, zugleich voraussetzungslosen und doch die ganze Wirklichkeit voraussetzenden Denkens zu Stande gebracht. Der Religionsphilosophie dagegen soll es zu Statten kommen, daß ein solches Denksystem bereits existirt. Durch ein viel einfacheres Manöver erhebt daher diese die religiöse Vorstellung und Anschauung in den Schein des rein Rationellen. Sie *setzt* die Möglichkeit der Ausgleichung des Lebendigen und des Verständigen *voraus*. Sie greift in der Regel nicht bis zu dem religiösen Leben, sondern nur bis zu der religiösen Vorstellung zurück. Sie stützt sich, wie auf die schon fertige Logik, so überdies auf die im Geiste dieser Logik gearbeitete Psychologie. Wie diese Psychologie Wollen und Denken in ihrem specifischen Unterschiede verwischte, so verwischt sie auch den Unterschied von Anschauung, Gefühl, Vorstellung einerseits und Denken andrerseits. Durch sich selbst „treiben sich jene zu diesem fort“. Lediglich darauf kömmt es daher an, die Religion *von dem Boden der Vorstellung auf den Boden des Begriffes hinüberzuziehen*. In der Sphäre des Denkens erfaßt sich das religiöse Bewußtsein in seinem Begriffe. Nur die *Form* unterscheidet die Religion von der Philosophie. Durch den in der Logik principiell begangenen, in der Psychologie weiter ausgebeuteten Raub, den diese Philosophie am Lebendigen begangen, fühlt sie sich in der Religionslehre zu einem äußerst terroristischen Verfahren und zu der kürzesten Prozeßform berechtigt. Gerade dasjenige, was der religiösen Vorstellung noch spe-

cifisch Religiöses anhaftet, wird für eine bloße schlechte, ungenügende Form der Wahrheit erklärt, welche abzustreifen und gegen die Form des Begriffes umzutauschen das einzige Geschäft der Philosophie sei, die übrigens, was den Inhalt anbetreffe, mit der Religion vollkommen in Uebereinstimmung sei.

Aus dem Abstracten zum Concreten und Lebendigen zurückzusteigen war die gemeinsame Tendenz der nachkantischen Wissenschaft. In dieser allgemeinen Tendenz begegneten sich Hegel und Schleiermacher. Sie begegneten sich darin nur, um in diametral entgegengesetzte Wege auseinanderzugehn. Mit gleichem Scharfsinn und gleichem Tiefsinn, mit gleicher Abstractionskraft und gleichem Sinn für das Lebendige ausgerüstet, unterschieden sie sich durch die Richtung, in welcher der Eine und der Andere die Tiefe des Lebens suchte, durch die Art, in welcher der Eine und der Andere dieselbe auszudrücken und zu fixiren bemüht war. Es war die objective Welt, welche Hegel in ein plastisches Begriffssystem zu übersetzen: es war die innere Welt des Gemüthes, welche Schleiermacher durch eine bewegliche Dialektik nicht sowohl zu erschöpfen als vielmehr immer frisch zu vergegenwärtigen strebte. Das unsterbliche Werk des Ersteren daher war seine Logik: der Ruhm des Letzteren haftet weniger noch an seiner Dogmatik als an seinen religiösen Reden. Die Hegel'sche Religionsphilosophie ist nur eine oberflächliche Consequenz seiner Logik, die Schleiermacher'sche Dialektik ist nur ein gescheiterter Versuch, die virtuose Verständigung über die Thatsachen des frommen Bewußtseins über das Gebiet der Innerlichkeit hinaus fortzusetzen. Schroff stehen sich daher die beiden Denker in Beziehung auf ihre Behandlung der Religion gegenüber. Religion in den Individuen zu wecken, das war der Zweck, welchen der Redner über die Religion verfolgte. Nach Hegel ist es entfernt nicht die Bestimmung der Philosophie, die Menschen zu Religion zu bewegen, sondern einzig und allein „die Religion, die da ist, zu erkennen.“ Jener geht von der Vorstellungsform der Religion zu dem lebendigen Quell derselben, zu dem Energiren der Religion in dem lebendigen Menschen zurück, er legt alles Gewicht auf die specifische Form der Religion. Dieser,

umgekehrt, läßt die lebendige religiöse Energie hinter sich; er accentuirt was er den Inhalt der Religion nennt, und sublimirt diesen, das heißt die Vorstellungsform, die Mythologie der Religion zu einer Begriffsmythologie, das theologische zu einem philosophischen Dogma. Man hat von Schleiermacher gesagt, daß er die dem Zeitbewußtsein anstößigen Gestaltungen der Religion gleich einem altmodisch gewordnen goldnen Gefäße eingeschmolzen und so dem lauteren Werthe derselben eine neue Anerkennung gewonnen habe[8]. Man kann von Hegel sagen, daß er jenes altmodische Gefäß nur etwas anders decorirt, an seinen Formen hie und da etwas gebogen und es in einer Umgebung aufgestellt hat, wo es aufhörte den modischen Geschmack zu beleidigen.

Die Summe der Hegel'schen Religionsphilosophie ist nach alle dem leicht zu verstehen. Der Inhalt der christlichen Religion als der höchsten Entwickelungsstufe der Religion überhaupt fällt ganz und gar zusammen mit dem Inhalt der wahren Philosophie. Es ist nach Hegel das Unterscheidende der christlichen Religion, daß in ihr Gottes Wesen als die ewige Liebe bestimmt sei, oder, wenn man diese Ausdrucksweise der Empfindung in die des Begriffs verwandle, als Geist. Indem Hegel diese Gleichung an die Spitze seiner Religionsphilosophie stellt, läßt er uns nur noch einmal einen Rückblick auf die ursprüngliche Genesis der Fundamentalbestimmung seines Systems thun[9]. Und fortwährend schärft er diese Gleichung ein. Die „offenbare" Religion ist als solche die Religion des Geistes. Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen; dies ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That, und er selbst ist nur seine That. Eben dies macht den Gehalt der christlichen Religion aus. Sie enthält die Bestimmung der Subjectivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Die ganze Philosophie ist nichts als der Beweis und die Exposition der Wahrheit, um welche sich das ganze Christenthum dreht, der Wahrheit, daß Gott die Liebe, der Geist, Substanz-Subject, ewig in sich zurückkehrender Prozeß ist. Das Specifische der Religionsphilosophie besteht nur darin, daß sie die durch die ganze übrige Philosophie sich beweisende Wahr-

heit in eine einfache Spitze und Summe zusammendrängt. Sie ist in Beziehung auf das ganze System, was das Capitel von der absoluten Idee in Beziehung auf die Logik ist. Wie die Logik und Metaphysik alle Wirklichkeit in eine lange, concret sein sollende Gedankenbewegung und zugleich in ein ebensolches Gedankensystem hinüberverwandelt, so hebt die Religionsphilosophie den concreten religiösen Gemüthsprozeß zu einem abermals concret sein sollenden, in Wahrheit abstracten Wissensprozeß auf. Was daher in jenem Gemüthsprozeß als Verhältniß des lebendigen Menschen zu dem lebendigen Gott erscheint, das formulirt sich in der Hegel'schen Religionsphilosophie zu dem Verhältniß gegenseitigen Wissens des Menschengeistes von dem absoluten, des absoluten Geistes von dem Geiste des Menschen. „Der Mensch", so lautet der höchste Ausdruck, in welchen diese Religionsphilosophie den Gehalt der christlichen Religion übersetzt, „der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott; der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst". In dieser Formulirung des religiösen Thuns und des religiösen Inhalts ist in der That, ganz analog wie in den übrigen Partien der Hegel'schen Philosophie, dem Schein nach das specifisch Religiöse conservirt, in Wahrheit dasselbe zu einem Schatten verflüchtet. Jenes identische Wissen ist ein Analogon der Gottinnigkeit des religiösen Gemüths und ein Analogon der göttlichen Liebe. Dieses Tiefe jedoch schwindet völlig zusammen in die abstracte Form des im Denken in sich kreisenden Prozesses, in welchem mit der Selbständigkeit und Persönlichkeit des Menschen zugleich die Selbständigkeit und Persönlichkeit Gottes verloren geht. Es ist der Triumph des panlogistischen Charakters dieser Philosophie, das religiöse Verhältniß geradezu mit logischem Ausdruck als den absoluten „Schluß" zu bezeichnen und weiterhin den Einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst, im Anschluß an den Inhalt der christlichen Dogmatik, in drei Schlüsse auseinanderzufalten.

Daß nun bei einem solchen Verfahren die Religion um ihren eigenthümlichen Inhalt, das fromme Gemüth um sein eigenstes Interesse betrogen wird, bedarf keiner Ausführung. Instructiv jedoch ist es, daß sich die Unzulänglichkeit dieser Reduction der Religion auf Logisches bei Hegel selbst zur Erscheinung treibt, daß die Religionsphilosophie gleichsam selbst ihres Irrthums geständig wird. Es bestand eine Kluft zwischen der angeblich alle Realität in sich enthaltenden Idee und der Realität als solcher. Es besteht eine ebensolche Kluft zwischen dem das Religiöse angeblich in sich enthaltenden Wissen des Geistes vom Geiste und der Religion als solcher. Jene Kluft kam bei dem Uebergange aus der Logik in die Naturphilosophie: auch diese kömmt, theils innerhalb, theils am Schlusse der Religionsphilosophie zum Vorschein.

Sie kömmt zum Vorschein zunächst bei dem Uebergang, welchen Hegel von der theoretischen zur praktischen Seite der Religion, d. h. zum Begriffe des Cultus macht[10]. Noch ganz anders als im Dogma drängt sich im Cultus die concrete Natur zugleich mit der subjectiven Lebendigkeit der Religion auf. Umgehen kann der Philosoph diese Erscheinung nicht. Was thut er? Nachdem die Religion bereits als „Wissen“ des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes erklärt, nachdem ausdrücklich gesagt ist, daß die Religion in der höchsten Idee nicht die Angelegenheit des Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung des Absoluten selbst sei, so bleibt nur übrig, den Cultus in ähnlicher Weise nachträglich auftreten zu lassen, wie die Natur am Schlusse der Logik. Neben der an sich seienden, im Wissen Gottes von sich absolut vor sich gehenden Vermittelung soll nun auf einmal diese Vermittelung auch praktisch und concret, als eine vom Menschen selbst vollzogene Thätigkeit des Aufhebens der Entzweiung vor sich gehn, soll „die Freiheit und das Subjective“ noch ausdrücklich zur Geltung kommen. Als ob nicht zuvor schon das theoretische Verhalten des Geistes zum Absoluten als ein concretes Verhalten bezeichnet, als ob nicht die subjective Seite zuvor schon in dem Wissen Gottes von sich im Menschen ausdrücklich hervorgehoben wäre! Eine armse-

lige Hülfsdistinction offenbar ist es, wenn gesagt wird, daß das theoretische Bewußtsein nur an sich, aber nicht für das Subject concret sei. Welchen Werth diese Distinction für den Philosophen selbst hat, erhellt am meisten daraus, daß seine Explication der christlichen Religion den Cultus wiederum fast völlig bei Seite läßt. Vielmehr aber, der religiöse Cultus rückt überhaupt in die Religionsphilosophie nur ein, um an allem Ende gänzlich hinausgeschafft zu werden. Er verfällt einestheils demselben Schicksal wie die religiöse Vorstellung. Mit dieser, oder dem Glauben, welcher als solcher selbst zum Cultus gehören soll, wird er zunächst in theoretische Wahrheit aufgelöst. Er wird anderentheils, seiner praktischen Seite nach, in weltliches Handeln aufgelöst. Niemals ist eine gründlichere Zersetzung und Zerstörung der Frömmigkeit durch die Speculation vor sich gegangen als durch den absoluten Idealismus. Da liegt, als ein letztes Residuum, als der werthlose Bodensatz der Religion, das Gefühl, sofern es sich über seine eigne Natur nicht erheben will. Die religiöse Vorstellung findet erst Anerkennung, sofern sie sich zum philosophischen Dogma umgebildet hat. Der Cultus endlich gelangt zu seiner vollen Wahrheit erst in seiner Gestaltung zur Sittlichkeit. Erst der Staat ist der vollendete Gottesdienst. Wie sich die Philosophie zur Religion, so verhält sich der Staat zur Kirche; auch diese zwei stehen „nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschiede der Form“[11].

Wird aber auf diese Weise Hegel mit dem Cultus in entsprechender Weise wie mit dem Dogma fertig: immer doch bleibt unbewältigt und unbeseitigt die fromme Innerlichkeit, die Existenz der Religion im Gefühl stehn. Nur zu einer Auskunft, und zwar zu einer rohen Auskunft bringt es in dieser Hinsicht die Religionsphilosophie. Die Philosophie, so wird das Verhältniß formulirt, bei welchem es schließlich sein Bewenden hat, die Philosophie denkt, was das Subject als solches fühlt, sie „überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden“. Der religiöse Inhalt ist in seinem Wesen Gedanken und für den Gedanken; es ist etwas Zufälliges, wenn sich die Ein-

bildungskraft oder die Anschauung „dazugesellt“, wenn jener Inhalt in die Empfindung „eintritt“, wenn, wie es in synonymen Wendungen häufig ausgedrückt wird, der einem ganz andern Boden angehörende Inhalt „in die Form des Gefühls versetzt“ wird. Ein merkwürdiges Geständniß am Schlusse der religionsphilosophischen Vorlesungen bringt endlich diesen Hiatus noch vollständiger zu Tage. Es ist das eigne Wort dieser Vorlesungen, daß sie mit einem „Mißton“ schließen. Die Kluft nämlich, die im Einzelnen besteht, besteht auch im Ganzen. Wie sich das Denken zum Gefühl, so verhält sich die Klasse der Wissenden zu der Klasse der Glaubenden. Die Philosophie, heißt es, ist insofern „ein abgesondertes Heiligthum, und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, ist ihr zu überlassen, und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie“.

Hand in Hand aber mit der Entwerthung des Gemüthsgehaltes der Religion und der umstandslosen Verwandlung desselben in Begriffliches, geht die gleiche Geringachtung und Mißhandlung des historischen Moments der Religion. Zu derselben Zeit, in welcher Hegel mit tiefem Blick in das lebendige Walten der Religion im einzelnen Gemüthe sich zu versenken verstand, war ihm auch die geschichtliche Genesis der Religionen, und ihr Zusammenhang mit dem Bewußtsein der Völker und Zeiten ein Gegenstand der sinnigsten Aufmerksamkeit. Wie den religiösen Einzelgeist, so belauschte er in der Periode vor Entstehung seines Systems auch den religiösen Zeit- und Volksgeist, wie die Religion als solche, so auch die Geschichte der Religionen mit unbefangenem Auge. Er hatte die Entstehung des Christenthums und dessen Sieg über die Naturreligion aus dem Umschwung des Bewußtseins, aus den geänderten politischen Verhältnissen zu erklären versucht[12]. Bis in die Jenenser Periode zog sich dieses Interesse an dem geschichtlichen Pragmatismus des Christenthums; noch in den Vorlesungen über Naturrecht hatte er zum Schluß eine historische Construction dieser Religion

vorgetragen, die darum nicht weniger von echtem Sinn und Verständniß für die Mächte der geschichtlichen Wirklichkeit zeugte, weil sie zum Theil in den Formen Schelling'schen Schematisirens verlief. In der schönen Mythologie der vorchristlichen Naturreligion, so lauteten seine damaligen Auseinandersetzungen, drückte sich die ursprüngliche Versöhnung des Geistes mit der Natur aus. Das Weitere jedoch war, daß der Geist seine Wohnung in der lebendigen Natur aufgab. Die sittlichen Organisationen, die freien Staaten des Alterthums, in denen die Vernunft in Geistesgestalt objectiv geworden, verloren ihre Lebendigkeit; auch ihre Götter entflohen ihnen in Folge dessen; auch das Pantheon der Naturreligion wurde ausgeleert. Auf dieser götterlosen Erde nun und unter einem Geschlechte, das mit lebendigem Nationalgeiste und Staatssinn alle Scheu gegen die entgötterte Natur verloren hatte, mußte das Gefühl eines unendlichen sittlichen Schmerzes sich einfinden. Die Zeit dieses unendlichen Schmerzes war gekommen, als die Römer die lebendige Individualität der Völker zerschlagen, damit ihre Geister verjagt, ihre Sittlichkeit zerstört und über die Vereinzelung die leere Allgemeinheit ihrer Herrschaft ausgebreitet hatten. Zu dieser Zeit nun, wenn das Geschlecht der Menschen nicht in sich zu Grunde gehen sollte, mußte die ursprüngliche Identität des Geistes und seiner Realität, die absolut auseinandergerissen war, sich mit siegreicher Gewalt von Neuem über den unendlichen Schmerz erheben. Dies geschah unter demjenigen Volke, das im ganzen Laufe seines Daseins das verworfenste der Völker gewesen war, unter demjenigen Volke, das den Schmerz am tiefsten empfunden hatte und ihn in den schreiendsten Tönen auszusprechen im Stande war. Christus war es, der das Leiden seiner ganzen Zeit aus innigster Tiefe aussprach, um gleichzeitig durch die absolute Gewißheit der Versöhnung darüber zu triumphiren. Er sprach jenes Leiden in der absoluten Verachtung der zur Welt gewordenen Natur, die absolute Zuversicht der Versöhnung in der verkündigten Gewißheit aus, daß er Eins sei mit Gott. Durch dieses Beides wurde Christus Stifter einer neuen Religion. Der Angel, um welchen sich dieselbe dreht, sind diese zwei Elemente:

einmal die Entgötterung der Natur und also die Verachtung der Welt, sodann das Factum, daß in dieser unendlichen Trennung doch Ein Mensch die Kraft der Zuversicht des Einsseins mit dem Absoluten in sich trug. Durch diese seine Zuversicht ist Christus der Stifter der neuen Religion, dadurch andrerseits, daß die Gewißheit der Menschen, ungöttlich zu sein, in ihm allein die Göttlichkeit erblickte und an seine Persönlichkeit das Einswerden der Individuen mit dem absoluten Geist knüpfen mußte, — dadurch allein ist diese Religion selbst geworden. Ihr Mittelpunkt ist der Glaube, daß in Christus Gott in menschlicher Gestalt erschienen sei. Für diesen Glauben wurde Christus der Nationalgott des Geschlechts, wurde seine Geschichte zum Ausdruck für die Geschichte des empirischen Daseins des Menschengeschlechts überhaupt. In seinem Verbrechertode schien das Göttliche dem Schicksal der ungöttlichen Welt erlegen, faßte sich das Gefühl des unendlichen Schmerzes zusammen. In dem Gedanken, daß er aus dem Grabe auferstanden sei, gab sich das Gefühl der Versöhnung dieses Schmerzes einen Ausdruck[12].

Auf das Bestimmteste, wie Sie sehen, war in diesen Auseinandersetzungen die historische Bedingtheit und das menschliche Werden des Christenthums in's Auge gefaßt. Auf das Deutlichste war zwischen dem Bewußtsein Christi und dem Bewußtsein, das sich an ihn anlehnte, zwischen dem Menschen Christus und dem durch den Glauben seiner Zeitgenossen vergöttlichten Christus, zwischen der Stiftung der neuen Religion und dem Inhalt dieser Religion unterschieden. Das philosophische Verständniß des geistigen Gehalts der christlichen Lehre trat erst auf, nachdem es sich mit dem historischen Verständniß ihres Ursprungs vollständig auseinandergesetzt hatte. Alsbald jedoch bezeichnet die Phänomenologie einen Wendepunkt für die Hegel'sche Behandlung des Christenthums. Es war ja überhaupt der auszeichnende Charakter dieses Werkes, daß es das Historische und das Philosophische confundirte, daß es den Pragmatismus der Geschichte zum Behufe der metaphysischen Construction aufbrauchte. In der Phänomenologie daher verwischt sich zuerst der Unterschied zwische dem, wie das Christenthum aus einem bestimmten Zeitb wußtsein

wurde, dem, was es für ein bestimmtes Bewußtsein war, und dem, was es für das „absolute“ Bewußtsein ist. Das Letztere, und mithin das metaphysische Interesse überwältigte das historische. Mit dem vollendeten Ausbau der Logik verfestigte sich diese Richtung. Vom Raube der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit nähren sich die logischen Kategorien. Ihrem System gegenüber sinkt die geschichtliche Wirklichkeit, ihrer Dialektik gegenüber die pragmatische Entwickelung des lebendig Menschlichen vollends zur Unbedeutenheit, zu einem verhältnißmäßig Interesselosen herab. Die Religionsphilosophie, wie dies ihr idealerer Inhalt mit sich bringt, rettet von dem historischen Sinn, der unserem Philosophen ursprünglich eigen war, weniger als irgend ein anderer Zweig seines Systems. Nur Trümmer historischer Auffassung und historischen Verständnisses der Religion sind in derselben stehen geblieben. Wie über die transscendentale, so trägt es über die historische Seite der Religion die metaphysische davon. Die Behandlung insbesondere, welche das Christenthum erfährt, leidet an der kläglichsten Verwirrung historischer und speculativer Motive und trägt überdies die vornehmste Verachtung des Geschichtlichen geflissentlich zur Schau.

Zwar, es scheint zunächst, als ob gerade die Religionsphilosophie viel mehr von der historischen Grundlage der Hegel'schen Denkweise bewahrt habe, als irgend ein anderer Theil seiner Philosophie. Es ist eine Geschichte der Religionen, eine Geschichte des Werdens der christlichen Religion aus den ihr vorausgegangenen unvollkommneren, was in der Form ausführlicher Charakteristiken den ganzen Zweiten Theil der Religionsphilosophie ausfüllt. Auch die Motivirung dieses Verfahrens könnte man gelten lassen. In einem Ersten Theil nämlich wird im Allgemeinen der Begriff der Religion exponirt, alsbald jedoch diese Exposition für ungenügend erklärt, denn es sei der Religion wesentlich, nicht in ihrem Begriff nur zu sein, sondern das Bewußtsein dessen, was der Begriff ist; dieses Bewußtsein aber sei ein in der Geschichte fortschreitend sich entwickelndes. So richtig vielmehr ist diese Bemerkung, daß man nur darüber mit dem Philosophen rechten muß, daß er sie nur der

Behandlung der Religion und nicht ebenso z. B. der Behandlung des Rechts hat zu gute kommen lassen. Ausdrücklich sagen die religionsphilosophischen Vorlesungen, daß auch der Begriff der sittlichen Verhältnisse sich stufenweise im Fortschritt des weltgeschichtlichen Bewußtseins vertiefe und erfülle, daß auch das Recht nur sei, wie es im Geiste des Menschen existire; bei einem wirklich ebenmäßigen Stil der Systematik mußte ohne Widerrede in die Rechtsphilosophie ebenso eine Geschichte des Rechts hineingearbeitet werden wie in die Religionsphilosophie eine Geschichte der Religion. Allein die Wahrheit ist: es spiegelt sich in dieser abweichenden Behandlung der verschiedenen Disciplinen nur das Nebeneinander von Phänomenologie und Logik. Wie das System in der ersteren eine transscendentale, in der letzteren eine metaphysische Logik besitzt, so wechselt es auch bei der Betrachtung des concreten Geistes zwischen einer phänomenologischen und einer logisch-metaphysischen Behandlung ab. Die erstere bestimmt die Gliederung der Religionsphilosophie, die letztere die der Rechtsphilosophie.

Vielmehr aber: diese zwiespältige Behandlungsweise dringt auch in die Religionsphilosophie selbst ein. Nur eben der Zweite Theil derselben behandelt die Religion in der Projection des menschlichen, sich geschichtlich entwickelnden Bewußtseins. Noch einmal bei dem Uebergange aus der Religion der Zweckmäßigkeit, d. h. der römischen, in die absolute, d. h. die christliche Religion wird der historisch genetischen Erklärung ihr Recht, ja es klingen dabei die ehemaligen Ausführungen über den unendlichen Schmerz der Welt unter dem Druck der römischen Herrschaft wieder an. Alsbald jedoch ist die historische Betrachtung wie abgeschnitten. Mit dem Christenthum sind wir zum „realisirten Begriff der Religion“ oder zur „vollendeten Religion“ gelangt. Der ihr gewidmete Dritte Theil v e r l ä ß t v ö l l i g d e n p h ä n o m e n o l o g i s c h e n u n d s t e h t a u s s c h l i e ß l i c h a u f d e m m e t a p h y s i s c h e n B o d e n. Daß auch das Christenthum während des Laufes zweier Jahrtausende eine Entwickelung im Geiste seiner Bekenner durchgemacht, daß auch die Philosophie des Christenthums nach ihrer transscendentalen Seite eine Ge-

schichte des Christenthums ist, davon ist so wenig die Rede, daß selbst die in der Jenenser Periode versuchte Construction der Hauptformen und Phasen dieser Religion, die Gliederung nach den verschiedenen christlichen Confessionen, fallen gelassen wird. Wie schon die Phänomenologie in ihrem Schlußabschnitt aus der absoluten Religion mit einem Sprunge in das absolute Wissen hinübergelangte, so wird auch in der Religionsphilosophie, sobald die Schwelle des Christenthums überschritten ist, die historische Betrachtung jäh abgebrochen und die jahrtausendlange Entwickelung der christlichen Idee in den einfachen dialektischen Uebergang von dem Factum der evangelischen Geschichte und von der Vorstellungsform des christlichen Inhalts zum Begriff dieses Factischen und Vorgestellten zusammengeschoben. Der schlechte historische Pragmatismus, mit welchem die Zeitgenossen Hegel's die evangelische Geschichte und die Geschichte der christlichen Kirche und Dogmatik großentheils behandelten, mochte von ihm gerügt und durch eine höhere Auffassung, eine echtere historische Methode corrigirt werden: — er zieht es vor, am Ziele seines Weges, von der Höhe der metaphysischen Betrachtung mit souveräner Geringschätzung von jenen historischen Bemühungen zu sprechen. Vergessend, was der Geschichte seine eigne Metaphysik verdankt, vergessend, daß er selbst auf dem Bildungswege seines Systems von geschichtssinniger Betrachtung der antiken und der christlichen Welt zur Phänomenologie, von der Phänomenologie zur Metaphysik gelangt ist, wirft er plötzlich alles Historische hinter sich, und verschüttet er auch die letzten Spuren eines stätigen transscendentalen Zusammenhangs zwischen dem christlichen Glauben und dem speculativen absoluten Wissen. „Macht", ruft er das eine Mal aus, „exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was Ihr wollt, zeigt, wie Ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Concilien durch dieses und jenes Interesse und durch die Leidenschaft der Bischöfe zu Stande gekommen, oder von da oder dorther flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen: es frägt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist". „Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt", sagt er noch härter ein ander Mal „ist zu recht-

fertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes sondern schlechthin Präsentes."

Schon die phänomenologische Färbung, in der That, die der Hegel'schen Geschichte der vorchristlichen Religionen anhaftet, thut der reinen und objectiven Auffassung dieser Religionen nicht wenig Abbruch. Dieselbe leidet an derselben Confusion und Willkürlichkeit, die wir durch unsere Analyse jenes früheren Werkes von der Phänomenologie her kennen. Echter Sinn für das Geschichtliche ist auch hier im Streite, in einem mehr oder weniger, oberflächlicher oder gründlicher zugedeckten Streite mit dem rein transscendentalen und wieder mit dem metaphysischen, von oben her aus dem absoluten Begriffe construirenden Standpunkt. Die Eliminirung aber des historischen Motivs aus der Betrachtung der absoluten Religion, die jähe Metaphysicirung der Geschichtsgrundlage des christlichen Glaubens ist von einer Willkür und Rohheit, wie sie nur in den alten gnostischen Systemen, sie ist überdies von einer Sophistik und Zweideutigkeit, wie sie überhaupt nirgends ihres Gleichen findet.

Daß nämlich die dogmatisirte Geschichte von Christi Leben, Leiden, Tod und Auferstehung, daß diese Geschichte, sofern sie Glauben und Vorstellung ist, in Begriffswerth umgesetzt wird, darin widerfährt ihr nur das Gleiche wie dem Dogma von der Dreieinigkeit oder von der Unsterblichkeit. Die Religionsphilosophie imitirt hiermit nur das Thun der Frömmigkeit, welche ihrerseits jene Vorstellungen fortwährend in Wahrheiten für das Gemüth, in eine Geschichte umsetzt, an welche das Individuum in seiner religiösen Erregtheit und Erfahrung sich anschmiegen könne. Die Verwandlung der Christologie in ewige Begriffsgeschichte ist nur eine Härte gegen die concrete Innerlichkeit des Gemüths, nur ein Terrorismus des begreifenden gegen den lebendigen und ganzen Geist. Allein nicht bloß der *dogmatische*, sondern der *geschichtliche* Christus wird von dieser Religionsphilosophie an das Kreuz des Begriffes geschlagen, nicht blos, wie man es wohl dargestellt hat[14], der *Glaube* an die evangelische

Geschichte, sondern diese Geschichte selbst wird von der Metaphysik auf's Kläglichste gemißhandelt, und wenn die Frömmigkeit gegen die speculativen Constructionen dieser Philosophie klagt, so muß ein nicht minder entschiedener Protest von Seiten des einfachen Wahrheitssinns und des Sinns für geschichtliche Thatsachen gegen sie erhoben werden.

Die Religionsphilosophie, wie sie seit der Phänomenologie immer selbständiger, wie sie sich in den Berliner Vorlesungen endlich vollständig ausbildete, begnügt sich nicht mehr damit, in Jesus von Nazareth nur den Stifter des Glaubens an die Menschwerdung Gottes, nur die subjective Gewißheit des Einsseins mit Gott zu erblicken. Was in andren Religionen von Theophanien und Incarnationen vorgekommen, ist specifisch von Christi Gottmenschlichkeit verschieden. Andre Religionen haben wohl auch die Vorstellung und den Glauben gehabt, daß Gott Mensch geworden: im Christenthum ist es „wirklich an dem.“ Und Hegel beweist die Nothwendigkeit dieser einzigen factischen Theophanie. Die Möglichkeit der Versöhnung mit Gott, setzt er auseinander, beruht darauf, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird. Um gewußt, und nicht blos von dem philosophischen Erkennen gewußt werden zu können, muß das Ansich, die objective Wirklichkeit jener Einheit Allen zugänglich sein; sie muß mithin die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, die Form äußerlichen Daseins erhalten, sie muß sich in einem diesen Menschen in zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit zeigen. „Die Objectivirung des Göttlichen“, so heißt es wörtlich in der Religionsphilosophie, „ist nicht nur eine solche, die in allen Menschen ist“; bis zum „Ist“ der Unmittelbarkeit muß die Entwickelung fortgehn, die der absolute Geist an ihm selbst hat. In diesem einzigen Individuum muß die absolute Idee erscheinen. Es ist „die Feigheit des abstracten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischer Weise zu scheuen“: gerade die Vollendung der Realität der Idee der Versöhnung zur unmittelbaren Einzelheit „ist der schönste Punkt der christlichen Religion“.

Zwei Beweisfäden, offenbar, wirren sich in diesen De-

ductionen, kaum trennbar, ineinander. Es soll einmal die immanente Dialektik der christlichen Idee selbst sein, zur sinnlichen Gegenwart und zur individuellen Subjectivität sich zuzuspitzen. Allein dieser rein metaphysische, mehr angedeutete als entwickelte Beweis ruht in Wahrheit auf dem breiten Grunde einer Argumentation, so populär wie nur irgend eine in Leibnitzens Theodicee. Das Christenthum des Begriffs ist in Wahrheit, nach zahlreichen anderen Stellen, vielmehr erhaben über das Bedürfniß eines persönlichen Gottmenschen. Die Facticität eines solchen Gottmenschen folgt daher in Wahrheit nur aus der Nothwendigkeit, daß allen Menschen, nicht bloß denen, deren Bildung bis zum speculativen Standpunkt reicht, die Idee der Versöhnung Gewißheit werde. Nicht sowohl die immanente Dialektik dieser Idee, als vielmehr deren Accomodation an das unphilosophische Bewußtsein wird zum Grunde der Existenz eines historischen und persönlichen Gottmenschen. Man hat die Wahl, ob man in der Beschaffenheit dieses Beweises nur den Ausdruck eines Schwankens zwischen Hegel's ehemaliger und einer neuen, orthodoxeren Ueberzeugung erblicken, oder ob man in der Verwirrung eines speculativen mit einem ganz äußerlichen und trivialen Beweise zugleich eine wissenschaftliche Frivolität finden will. Ich lobe nicht die von Kant empfohlene moralische Interpretation der kirchlichen und biblischen Vorstellungen; ich halte mit Hegel dafür, daß dieselbe ein bloßes Spiel sei. Kant selbst indeß hat das vollkommenste Bewußtsein darüber, und er rechtfertigt dieses Interpretationsspiel lediglich mit praktisch-pädagogischen Gründen. Ein schlimmeres Spiel treibt die Hegel'sche Religionsphilosophie. Es ist die Idee selbst, welche sich an das Bedürfniß des ungebildeten Bewußtseins accommodirt und ihre Dialektik durch diese Accommodation verfälscht.

Diese ganze metaphysische Construction des persönlichen Gottmenschen jedoch und dieses Schwanken über das eigentliche Object des Beweises hat sein Correlatum an der Art und Weise, wie sofort aus dem construirten Factum zur speculativen Idee wieder zurückgelenkt wird. Es handelt

sich ja bei der evangelischen Geschichte, wenn doch dieselbe der historischen Untersuchung und mithin der Kritik entzogen ist, um eine sehr harte Geschichte. Gegen alles Wunderhafte hat der Verstand Hegel's einen gesunden und gründlichen Widerwillen. Stärker kann man sich gegen den Glauben an Wunder nicht aussprechen, als es hundertmal von unserm Philosophen geschieht. „Die Wunder", sagt er, z. B. in einer besonders prägnanten Stelle, „wenn sie beglaubigen sollen, müssen selbst erst beglaubigt werden; aber was durch sie beglaubigt werden soll, ist die Idee, die ihrer nicht bedarf und darum es auch nicht bedarf, *sie* zu beglaubigen". Er verachtet mithin die Wunder, weil sie, um in seiner eignen Sprache zu reden, ebensosehr gegen den Verstand, wie tief unter der Vernunft sind; er verachtet sie, wie es einem verständigen Manne zukömmt, einem Manne, der früh durch die Schule des Rationalismus hindurchgegangen, einmal, weil sie etwas Absurdes, und zum Zweiten, weil sie etwas Kindisches sind. Nichts desto weniger hat er das Wunder der Wunder, die Einzelmenschwerdung Gottes und die ganze damit zusammenhängende Mythologie aus der Idee heraus als nothwendig construirt. Nur natürlich, daß er diese harte Wirklichkeit in die Idee zurückzuverwandeln eilt. Dem verhältnißmäßig Leichten, die *vorgestellte* Christusgeschichte in begriffene, den Glauben an die Einzelmenschwerdung in das Wissen von der ewigen Menschwerdung Gottes zu erheben, diesem Leichten geht das Schwere zur Seite, das Factum als *Factum*, das construirte Factum wieder hinwegzuconstruiren. Diese zweite Construction, wie gesagt, ist das Gegenbild der ersten. Sie besteht — ich weiß keinen andern Ausdruck — in der Taschenspielerei, daß das Factum in seiner eignen factischen Entwickelung als der Prozeß der Verwandlung eines Thatsächlichen in Geglaubtes und Vorgestelltes gefaßt wird. Die Geschichte Christi, wie es in den Vorlesungen über Aesthetik ausgedrückt wird[15], hat nach der Hegel'schen Auffassung das Eigne, daß sie „die Conversion der leiblichen und geistigen Einzelheit zu ihrer Wesenheit und Allgemeinheit objectiv macht". Der Angel aber, um welchen sich diese Conversion dreht, der Punkt, richtiger zu reden, bei welchem der Philosoph

aus dem Factum in die Idee hinüberschlüpft, ist der Tod Christi. Das Charakteristische nämlich des einzelpersönlichen Gottmenschen besteht in der Unmittelbarkeit, in welcher somit die christliche Idee für die Anschauung war. Durch den Tod dieses Einzelnen nun hebt sich diese Einzelheit und Unmittelbarkeit auf, sein Sein geht in Gewesensein über. Als vergangen und entfernt erscheint er als in die Vorstellung erhoben. Genug: was früher als die geschichtliche Erscheinung und das Bewußtsein Christi auf der einen, und als die Vorstellung der Welt von Christus auf der anderen Seite klar unterschieden war, das wird gegenwärtig von Hegel mit undurchdringbarer Zweideutigkeit in einer dialektischen Construction der Geschichte Christi und der Selbstzerstörung dieser Geschichte zusammengegriffen. Es ist die immanente Dialektik der Idee der Versöhnung, daß sie sich bis zu der sinnlichen Erscheinung eines einzelnen Gottmenschen hindurchentwickelt. Es ist der weitere, gleich nothwendige Verlauf dieser Dialektik, daß sie bei diesem unmittelbaren Einssein von Gott und Mensch nicht stehn bleibt. An diesem Einen Subjecte daher muß zweitens auch der Prozeß des Geistes, durch welchen das Bewußtsein erst wahrhaft Geist ist, als Geschichte dieses Subjectes zur Existenz gelangen, — Christus muß leiden und sterben, umgekehrt aber durch den Schmerz des Todes aus dem Tode hervorgehn, auferstehen u. s. w. Auf derselben dialektischen Leiter also steigen wir aus der Metaphysik zur Geschichte herab, aus der Geschichte in die Metaphysik hinauf. An die Stelle der naiven Continuität, in welche Begriffs- und Geschichtswirklichkeit durch das alte ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gesetzt wurde, ist ein künstlicherer und umstandsreicherer Gnosticismus, ein Gnosticismus getreten, der immer mit Einem Fuß noch in der nüchternen Unterscheidung zwischen Geschichte und Glauben steht, der von seiner Künstlichkeit ein bestimmtes Bewußtsein, von der Unredlichkeit oder Unklarheit seiner Dialektik einen Rückzug offen hat.

Die erklärende Formel für dies Verfahren, für die zwiefache Bemeisterung des religiösen Gefühls wie der geschichtlichen Wirklichkeit durch den Begriff, liegt in dem Dictum von der

Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen. Diese Formel spricht den inneren Charakter der Hegel'schen Philosophie, aber sie spricht ihn in der Craßheit aus, die erst auf dem Boden der Restauration sich ausbilden konnte. Nicht blos mit dem ewig Menschlichen und dem darin wurzelnden lebendig Wirklichen: auch mit dem schlechten Wirklichen strebt sie zu harmoniren. Nicht blos für die reine historische Erscheinung Christi, sondern für die dogmatisch getrübte Geschichte dieser Erscheinung sucht sie Verständniß und Beweis. Nicht blos, wie sie behauptet, mit dem „gediegenen religiösen Gefühl", sondern mit dessen temporären Producten, mit dem „statutarischen Kirchenglauben" und dem kritisch ungesichteten Dogma macht sie ihren Frieden. Die dialektische Vernunft, der Kritik an sich und ein für allemal Herrin, verschmäht den nochmaligen Umstand kritischer Zersetzung des Positiven, sei es auf dem Gebiet der Historie, sei es auf dem des Dogma's. Erst wenn es ein „freies Volk" geben werde, erst dann — so hatte Hegel ehedem gesagt — werde eine Gestalt des religiösen Bewußtseins erstehen, mit welcher das begreifende Denken in Uebereinstimmung sein könne. Die seiner Philosophie charakteristisch einwohnende Ungeduld der Versöhnung des Wirklichen und Vernünftigen ließ ihn jetzt nicht länger, weder auf ein solches freies Volk, noch auf die Religion eines solchen Volkes warten. Im preußischen Staate schien ihm jetzt „die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergefunden" zu haben. In der lutherischen Dogmatik[10] schien ihm jetzt die Religion bereits zum Ausdruck gekommen, welche die Speculation in der Form des begreifenden Denkens anticipirt hatte. In der That: wenn in der ersten Jenenser Zeit diese speculative Erkenntniß sich noch bis zum Uebermuth frei gegen die Religion stellte, wenn selbst in der Phänomenologie die dogmatischen Ausdrücke großentheils nur erst als Gleichniß für die begriffliche Wahrheit gefaßt wurden, so ist dagegen die Construction und damit die Restauration der Kirchenlehre in den religionsphilosophischen Vorlesungen die ausgesprochene Tendenz. Mit wie scharfen Worten hatte einst der Jüngling in seinen brieflichen Aeußerungen gegen Schelling sich

darüber ereifert, daß „Religion und Politik bisher unter Einer Decke gespielt hätten"! Wie hatte er den Unfug gescholten, daß die Kant'sche Philosophie „für den Dienst der Orthodoxie verwendet werde"! Wie stolz hatte einst das Wort geklungen, das er seinem Hölderlin zurief:

> „Der freien Wahrheit nur zu leben,
> Frieden mit der Satzung,
> Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!"

So weit nun war er, daß er jenem Unfug seinerseits von Neuem Thür und Thor öffnete, und daß der Friede mit der Satzung ihm als der rechte Gipfel „freier Wahrheit" erschien! Es wird sich zeigen, so rühmt er nun gleich in der Einleitung seiner Vorlesungen, „daß die Philosophie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja daß die Wiederherstellung der vom Verstande auf ein Minimum reducirten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrien wird." Es ist der Standpunkt der Philosophie, heißt es wieder am Schlusse jener Vorlesungen, „daß der Inhalt des Dogma's sich in den Begriff flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung findet".

Nicht Worte blos waren das. Die apologetisch restaurative Tendenz realisirte sich auf's Gründlichste. Durch die ganze Religionsphilosophie geht derselbe Archaismus wie durch die Rechtsphilosophie. Mit der Reconstruction der alten Ethik, der „Ehrfurcht vor den bestehenden Sitten und Gesetzen", geht die Reconstruction des alten Glaubens, diese widerspruchsvolle Neubegründung des Ueberlebten durch die Mittel der höchsten und modernsten Bildung Hand in Hand. Zu der Verstimmung gegen die Gefühls- und Raisonnirpolitik bildet das Eifern gegen den theologischen Pectoralismus, Rationalismus, Pragmatismus und Kriticismus eine genaue Parallele. Das alte Wort soll von Neuem wahr werden, daß eine oberflächliche Philosophie von Gott ab-, eine tiefere zu Gott wieder zurückführe. Die Unterscheidung von Form und Inhalt, die Reduction der Religion auf Vorstel-

lung, der Vorstellung auf den Begriff bildet das nie versagende Mittel, die Dogmen auf Kosten ihres Andachtswerthes zu restauriren. Der Reihe nach werden dieselben aus der Sprache der übertägigen Menschen, wie er selbst sich ausdrückt, in die Sprache der Götter, d. h. in die speculative Fassung übersetzt. Es ist immer derselbe Grundgehalt des sich entäußernden und in sich zurückkehrenden Geistes, des im absoluten Wissen sich mit sich selbst vermittelnden Absoluten, was als die Wahrheit der Lehren von der Dreieinigkeit, von der Erlösung, von der Unsterblichkeit u. s. w. nachgewiesen wird. Allein wie groß die Kluft zwischen diesen Lehren mit dem ihnen anhaftenden Gemüthsinteresse und zwischen jenen speculativen Ueberzeugungen mit ihrem rein intellectuellen oder gar blos logischen Interesse ist: die restaurative Tendenz ruht nicht, ehe sie nicht die Lehre vom absoluten Geiste und von der absoluten Methode aus allen Hauptsätzen der Symboldogmatik und aus allen Artikeln des Glaubensbekenntnisses herauskatechisirt, ehe sie nicht bis auf die Dreipersönlichkeit und bis auf die Himmel- und Höllenfahrt alle Crudititäten der kirchlichen Litanei in das speculative Schema hineinconstruirt hat. Es ist so, wie Hegel einmal sagt: „der Geist fürchtet sich vor nichts“, und auch von seinen Deutungen gilt, was er ein andermal von der neutestamentlichen Hermeneutik in Beziehung auf das Alte Testament sagt: „der Geist macht daraus, was er will“!

Man kann durch die Kritiklosigkeit dieses Verfahrens zunächst an die mittelalterliche Scholastik erinnert werden. Und Hegel selbst beruft sich in der That wiederholt auf die Anselmus und Abaelard, und rühmt die Scholastik, weil sie die Identität von Philosophie und Religion erkannt und in arbeitsvollem Denken durchgeführt habe. Dennoch versäumt er nicht, ebenso den Unterschied zwischen seiner Stellung zum positiven Glauben und der der Scholastiker hervorzuheben. Er findet denselben darin, daß das Vertrauen, welches die neue Philosophie, gleich der mittelalterlichen, zu dem Inhalt der geoffenbarten Religion habe, ein von vorn herein subjectiv vermitteltes, durch die Freiheit des denkenden Begriffs bedingtes sei; ja, sich auf den Boden des

Protestantismus stellend, vindicirt er dieser subjectiven Vermittelung den Sinn, daß sie eine „Berufung auf das menschlich concrete Gemüth sei". Wäre es so, Niemand dürfte in der Hegel'schen Religionsphilosophie blos modischen Scholasticismus finden. Es verhält sich leider mit diesen schönen Worten wie mit der angeblichen Wahrung des Rechts der subjectiven Freiheit und des Individualismus in der Rechtsphilosophie. Ich habe hinreichend nachgewiesen, daß zwar die Hegel'sche Philosophie in ihrer Entstehung durchaus auf den Inhalt des concreten Gemüthes zurückgeht, aber nachgewiesen ebenso, daß sie je länger je mehr der concreten Innerlichkeit sich entfremdete, daß sie das Concrete in der objectiven Ausgestaltung des Begriffes, das Innerliche in der Form des Denkens suchte. Ihr letztes Stadium, wie die Rechts- und Religionsphilosophie es charakteristisch darstellen, besteht in dem hastigen Zurückstreben der Gedankenform zu demjenigen Concreten, was als schlechte empirische Wirklichkeit vor ihren Füßen liegt. Das Concrete, womit sich die Religionsphilosophie zu schaffen macht, ist in Wahrheit nicht das Gemüth in seiner religiösen Energie, sondern die abgelebte und unlautere Form, welche sich dieses im Kirchenglauben geschaffen hat. Die subjective Vermittelung, wodurch diese Form verinnerlicht und ihrer autoritativen Bedeutung enthoben werden soll, ist in Wahrheit ein bloßer, ein obenein ziemlich fadenscheiniger Formalismus. Aller Aufwand von dialektischen aus dem Reichthum der Logik geschöpften Capriolen, alles Geprahle mit speculativem Tiefsinn, der das Mysterium der Gottheit zu „begreifen" vermöge, wird zu Schanden durch das traurige Resultat, daß wir mit alle dem auf dem Boden einer Dogmatik und Historie wieder abgesetzt werden, in der sich weder der Verstand noch die Phantasie, weder das Denken noch das Fühlen — in der sich am allerwenigsten das „concrete Gemüth" auf dem Standpunkte der Bildung der Gegenwart wiederzufinden im Stande ist.

Nur die Meinung demnach und die Absicht eines Unterschiedes — ein immerhin nicht gering anzuschlagendes Moment, — nur der verschiedene Ursprung andrerseits — ein noch höher anzuschlagendes Moment — trennt die Hegel'sche von der mit-

telalterlichen Religionsphilosophie. In noch viel größerer Nähe steht sie zu der Religionsphilosophie des Alterthums. Auch dem Neuplatonismus stand die heidnische Religion nicht, wie den Scholastikern die Kirchenlehre, als autoritative Voraussetzung gegenüber. Die Freiheit des denkenden Begriffs, welche Hegel für seine Stellung zum Dogma in Anspruch nimmt, stand den Plotinus und Proklus erst recht zur Seite, stand ihnen um so mehr zur Seite, je weniger es eine kanonisirte Mythologie gab, und je mehr sich bei ihnen die Freiheit des Denkens mit der Willkür des Phantasirens vermengte. Nichts desto weniger verhielten sich diese Männer, dem Unglauben und dem neuen nazarenischen Aberglauben gegenüber, wesentlich apologetisch-restaurativ zum Heidenthum. Ganz in der Ordnung daher, daß sich Hegel, wie auf die Scholastiker, so auf die Neuplatoniker beruft. Analog ist seine und ihre Situation. Hier wie dort ist ein angefochtener, von dem Bewußtsein der Zeitbildung, von dem ehrlichen Glauben der Menschen in Stich gelassener Religionsinhalt, ohne daß doch die Fähigkeit da wäre, aus dem „concreten Gemüthe" einen neuen Glauben zu produciren oder den alten zu regeneriren. Und wie die Situation, so ist die Methode analog. Auf dem Gebiete der Abstraction ist die schöpferische Kraft einer übrigens ermatteten Zeit noch am stärksten. Der Trieb des Formirens im Stoff des Gedankens wirft sich auf die Producte, welche das religiöse Gemüth ehedem aus sich herausgearbeitet hat; er setzt dieselben in Metaphysisches um und sublimirt sie zu speculativen Potenzen, zufrieden, wenn nur dabei der Faden nicht völlig zerreißt, der von da zu dem Gemüthsbedürfniß zurückführt. Der Inhalt, so wird alsdann behauptet, ist derselbe in der philosophischen wie in der religiösen Form. Was der Mythus als zeitliches Geschehen auseinanderfallen läßt, das ist begriffsmäßig als ein Zusammen von Momenten der Wahrheit zu fassen — so sagt Plotin, und so sagt, fast genau übereinstimmend, Hegel, und dergestalt gelingt es jenem, die wichtigsten seiner philosophischen Bestimmungen in den alten Mythen, diesem, die seinigen in der Christologie und der Heilslehre der lutherischen Kirche wiederzufinden.

Die Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, keine Anomalie ertragen zu können, von der Entdeckung theilweiser Uebereinstimmung zu der Annahme durchgehender Uebereinstimmung fortzuschreiten, ist von dem Verfasser des neuen Organon vortrefflich hervorgehoben worden. Jedes System liefert den Beweis dafür. Ist einmal auf einem oder dem anderen Punkte eine Möglichkeit entdeckt, die alte Glaubensmasse von Neuem zu Ehren zu bringen; ist einmal eine Methode aufgefunden, den Mythus und das Dogma in eine neue Verklärung zu rücken, so liegt in der Sache selbst, und doppelt für eine nach systematischer Vollendung strebende Philosophie, die Versuchung, diese Methode so vollständig wie möglich zu erproben. Was Plotin nur erst mäßig gethan, das thaten die Proklus und Jamblichus übermäßig; es entwickelte sich in der neuplatonischen Schule eine förmliche Manie der Mythendeutung; nicht genug Mythenstoff war herbeizuschaffen, nicht groß genug konnte die Absurdität des Mythus sein, um die Deutungslust der Schule zu befriedigen. Genau dieselbe Erscheinung entwickelte sich bei einem Theile der Hegel'schen Schule. Das Credo quia absurdum wurde zum Wahlspruch auch für die neue speculative Scholastik. Der Reiz, mit der Kirchenlehre in bequemem Frieden zu leben und dem zweifelsüchtigen Zeitalter wieder zum Glauben zu verhelfen, verband sich mit dem Kitzel des vornehmen Bewußtseins, über die Einfalt des frommen Glaubens ebenso wie über die Bornirtheit des rationalistischen Unglaubens hinauszusein. Ein Mal über das andre Mal hatte Hegel gerühmt, daß seine Philosophie die Macht sei, gerade das zu begreifen, was gewöhnlich das Unbegreifliche genannt werde, hatte er darauf gepocht, daß die speculative Betrachtungsweise in dasjenige einzubringen im Stande sei, was das Geheimniß der Frömmigkeit und der Vernunft, und ebendamit ein Aergerniß für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand sei. An dem Härtesten und Monströsesten, an der Einheit der Naturen in Christo und an der Einheit der Personen in der göttlichen Trinität hatte er das Meisterstück der Speculation gemacht —: was hätte es geben können, wovor in Zukunft dieses Speculiren hätte zurückzuscheuen brauchen?

Einem Positivismus war damit die Bahn gebrochen, welcher allem wissenschaftlichen wie allem gemeinen Verstande Trotz bot. Eine Constructionswuth griff um sich, so hohl und so verstandlos, so unkritisch und so albern, wie nur irgend die, welche Hegel einst in der Vorrede zur Phänomenologie an den Pranger gestellt hatte. Ein widriges Buhlen zugleich mit der Orthodoxie und mit der Philosophie kam an die Tagesordnung, verwirrte die Köpfe und die Gewissen und fraß wie ein Krebsschaden an der gesunden Vernunft wie an der Ehrlichkeit unserer Nation. Es muß constatirt werden, wie weit Hegel selbst bereits in dieser Richtung der Schule mitfortging. Im Jahre 1829 erschienen Göschel's „Aphorismen über absolutes Wissen und Nichtwissen", ein Werk, das sich zu der Hegel'schen Religionsphilosophie ähnlich verhält, wie die Schriften der Windischmann oder Steffens zu der Schelling'schen Naturphilosophie. Mit advocatischer Gewandtheit wurde in dieser Schrift die Uebereinstimmung der neuen Philosophie mit der Bibel und dem kirchlichen Christenthum entwickelt und die völlige Christlichkeit der als Pantheismus verschrieenen Lehre dargethan. Und Hegel ließ es sich gern gefallen. Keine Schrift hat ihn jemals wie diese erbaut, keine hat sich solches Lobes aus seinem Munde zu erfreuen gehabt. In einer Anzeige derselben in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik[11], in seinen Vorlesungen, in der letzten Ausgabe der Encyklopädie pries er immer von Neuem die in den „Aphorismen" an den Tag gelegte Verbindung von „Gründlichkeit im christlichen Glauben und Tiefe in der speculativen Philosophie". Er begrüßte in dieser Schrift „die Morgenröthe des Friedens zwischen Wissen und Glauben"; ja er bekannte sich, den cruden Forderungen des Schülers gegenüber, so bereit wie verpflichtet, diesen Frieden auch seinerseits noch ernstlicher und wirksamer zur Wahrheit zu machen. Die „Aphorismen" gaben zu bedenken, ob nicht die speculative Philosophie in ihrem Fortgange an Licht und Bestimmtheit gewinnen würde, wenn sie sich entschiedner an das Wort Gottes anschlösse, wenn sie ausdrücklicher von der Sünde ausginge u. dgl. m. Eingehend und zustimmend antwortete Hegel auf diese theologischen Zudringlichkeiten. In

der That, erst in dem Namen, welchen die Vorstellung der Sache gebe, sei der Mensch lebendig bei ihr zu Hause. Wenn er selbst bisher diese Vorstellungsexistenz zu sehr vernachlässigt und sich zu ausschließlich in den abstracten Räumen des Begriffs gehalten habe, so liege der Grund darin, daß es sich allererst darum gehandelt habe, des reinen Gedankens sicher zu werden und der Strenge der Methode nichts zu vergeben. Es soll in Zukunft anders gehalten werden. „Die erlangte größere Festigkeit in der Bewegung des Begriffs", so versichert er, „wird erlauben, gegen die Verführung der Vorstellung unbesorgter zu sein und sie unter der Herrschaft des Begriffes freier gewähren zu lassen." — —

Siebzehnte Vorlesung.

Fortsetzung. Kunst- und Geschichtsphilosophie.

Das Verlangen nach Versöhnung mit der Wirklichkeit quand même war die Quelle solcher Condescendenz, der Grund der apologetisch-restaurativen Haltung der ganzen Religions- wie der Rechtsphilosophie. Der Hunger nach dem Realen war die Achillesferse des Systems, wodurch dasselbe zur Fügsamkeit gegen das Positive und Bestehende herabgerissen wurde. In dem Spiritualismus des Systems andrerseits lag das Mittel, auch mit der schlechtesten Wirklichkeit fertig zu werden. Darum verwandelte sich, dem empirischen Staat und der empirischen Religion gegenüber, die feine Arbeit der Logik, die Arbeit der Concretisirung der Gedankenwelt, in die grobe der Intellectualisirung und Rationalisirung des Polizeistaats und des Kirchenglaubens. Glücklicher Weise gab es andere Wirklichkeiten, die ohne solche Gewaltthätigkeit dem allgemeinen Sinn des Systems sich fügten, Wirklichkeiten, die eben diesen Sinn ursprünglich in unserem Philosophen wach gerufen hatten. Aesthetische und historische Anschauungen hatten Hegel ursprünglich zu seiner philosophischen Weltanschauung hingeführt. Die Welt des Schönen und die Geschichte retteten auch jetzt das System vor gänzlicher Auflösung in sophistisch-spiritualistischen Positivismus. Die Vorlesungen über Aesthetik und Geschichtsphilosophie bilden ein wohlthuendes Seitenstück zu den rechts- und religionsphilosophischen. Die Grundfehler des Systems freilich kommen auch in ihnen zum Vorschein, und der Charakter des fertigen Ganzen prägt

sich auch in diesen Theilen aus. Aber unverkennbar zugleich erfrischt sich das alternde System noch einmal an diesen Stoffen: es kehrt, namentlich in der Geschichtsphilosophie, zu den reinen und gesunden Tendenzen seiner Jugend zurück.

Schon im Jahre 1805 hatte Hegel gegen J. H. Voß sich bereit erklärt, in Heidelberg, wenn es ihm vergönnt sein sollte daselbst zu dociren, über die Aesthetik in dem Sinne eines cours de litérature zu lesen[1]. Erst dreizehn Jahr später hatte er dieses Versprechen erfüllen können. Die in Heidelberg zuerst auf's Katheder gebrachte Aesthetik wurde darauf in Berlin zu einer stehenden Vorlesung. Dieselbe immer reicher auszustatten, wurden nicht nur die Kunstschätze, die Ausstellungen und Aufführungen der Hauptstadt, sondern auch die Ferienreisen benutzt, die der Philosoph nach Dresden und Wien, nach Paris und nach den Niederlanden unternahm[2]. Die Aesthetik wurde auf diese Weise zu der anziehendsten und populärsten der Hegel'schen Vorlesungen. Der Ernst der Philosophie vertiefte und disciplinirte das oberflächliche, genuß- und raisonnirlustige Kunstinteresse, welches das hauptstädtische Publicum ihr entgegenbrachte. Die Heiterkeit und Klarheit der Kunst diente umgekehrt, die Schwerfälligkeit und den Pedantismus dieser Philosophie zu mildern. Von den eigensten und ursprünglichsten Motiven des Systems durchdrungen, wurde die Aesthetik zu einer exoterischen Darstellung des absoluten Idealismus. Dies System, welches in der Logik oder der Phänomenologie ein so abstruses Ansehn hatte, erschien hier in der zugänglichsten und humanisirtesten Form, und es ist daher doppelt schätzenswerth, daß gerade die Aesthetik einen Herausgeber gefunden hat, der, von demselben Sinne geleitet, aus den Heften des Meisters ein Werk herstellte, welches wirklich gelesen und genossen werden könne.

Dank dem Stoffe nun, welchen es hier zu verarbeiten galt: die Hegel'sche Aesthetik ist frei von dem zugreifenden und kurz angebundnen Rationalismus, welchem die Religion zum Opfer gebracht wurde. Die Kunst ist an sich geschützter gegen die Zudringlichkeit des Gedankens. Jeder fühlt, ihren Werken gegenüber, daß nicht Jeder dieselben machen könne, daß ihr ein eigen-

thümliches Wesen und eigenthümliche Würde zukomme. Es ist ihre Natur, sich in objectives Dasein zu übersetzen, und sie ist nicht, wie die Religion, genöthigt, bei diesem Heraustreten aus der Innerlichkeit in andre Gebiete hinüberzustreifen, sich andrer als ihrer eignen Mittel zu bedienen. Das eigenste Wesen der Religion kann im Cultus und im Dogma verdunkelt werden: das eigenste Wesen der Kunst kann sich in der Objectivität des Kunstwerks nur reiner und vollständiger enthüllen. Daher denn kömmt es, daß Hegel das Specifische der Kunst anerkennt, während er das der Religion mißkannte und herabsetzte. Mit Bestimmtheit spricht er es aus, daß die Kunstschönheit ein anderes Gebiet hat, als der Gedanke, daß die Auffassung ihrer Thätigkeit und ihrer Producte ein andres Organ erfordert als das wissenschaftliche Denken. Die Form, in welcher die Kunst den absoluten Inhalt darstellt, gilt ihm nicht, wie bei der Religion als etwas Unwesentliches, sondern nachdrücklich erkennt er an, daß bei'm Kunstinteresse und der Kunstproduction eine „Lebendigkeit" sei, in welcher das Allgemeine nicht als solches, sondern als mit dem Gemüthe und der Empfindung identisch wirke. Von selbst ist damit der Versuch ausgeschlossen, in welchem die Religionsphilosophie ganz und gar aufging, dies Specifische aufzuheben, die Kunst, gleich der Religion, begreifend zu abrogiren. Es fällt unsrem Philosophen nicht ein, das Schöne durch den Begriff „rechtfertigen" zu wollen. Es ist durch sich selbst gerechtfertigt, und nach Sinn und Zweck mithin ist die Aesthetik ein wesentlich andres philosophisches Verhalten zu ihrem Gegenstande als die Religionsphilosophie.

Und weiter, wenn es nichts desto weniger dabei bleibt, daß das Wissen die höchste und allein wahre Weise der Selbstbefriedigung des Geistes ist, so setzt sich Hegel sofort mit der Kunst auf einem ehrlicheren Wege auseinander als mit der Religion, auf einem Wege, den er in der Religionsphilosophie wohl auch betreten, allein gerade bei dem entscheidenden Punkte wieder verlassen hatte. Deutlicher in der Phänomenologie, versteckter in der Logik lag das Motiv der historischen Entwickelung eingebettet. Dieses ist es, welches in der Dialektik zwischen der

Kunst und dem begreifenden Wissen zu freierer Geltung von Neuem entbunden wird. Die specifische Differenz zwischen Kunst und Wissenschaft wird von dem Philosophen als eine wesentlich *historische* gefaßt. Der Unterschied zwischen beiden ist ein Unterschied von Entwickelungsstufen des Bewußtseins. Es gab eine Zeit, so wird auseinandergesetzt, wo die Kunst die höchste Weise ausmachte, sich des Absoluten bewußt zu werden: der Geist aber unsrer heutigen Welt ist über diese Stufe hinaus. Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft, dem Geiste wohnt heutzutage das Bedürfniß ein, sich nur in seinem eignen Innern, nur im begreifenden Denken als der wahren Form für die Wahrheit zu befriedigen. Dergestalt verschiebt sich die ehemalige Ordnung des Systems. Von den drei Formen des Bewußtwerdens des Absoluten rücken Religion und Kunst, ehemals wesentlich zusammengegriffen, auseinander, jene tritt mit der Philosophie zu einem nur durch logische Dialektik zugleich getheilten und zugleich verbundnen gemeinsamen Geschlecht zusammen, und ihnen gegenüber, durch die Dialektik der Geschichte getrennt, steht die Kunst als ein zweites Geschlecht.

Ja, diese Anerkennung der specifischen Würde und Berechtigung der Kunst *wirkt endlich zurück auf die Fassung der Religion*. Die romantische Kunst ist es, die unseren Philosophen zu einer Betonung der Bedeutung des Gemüths und der lebendigen subjectiven Innerlichkeit führt, die sonst dem Charakter seiner ganzen Philosophie fremd ist. Die größere Innerlichkeit nämlich begründet den Unterschied der romantischen von der classischen Kunst. Mit meisterhaften Zügen und in den glücklichsten Ausdrücken beschreibt die Aesthetik diesen innerlichen Charakter der romantischen Kunst. Derselbe fällt ihr aber weiter mit ihrem *religiösen* Charakter zusammen. In ganz anderer Weise als für die classische bilde für die moderne Kunst und Poesie die Religion die Voraussetzung. Das Ideal derselben habe zu seiner Form wesentlich das Gemüth und die Empfindung; die Innigkeit der Liebe sei das Element und der Stoff, in welchem sie walte. Es folgen diesen Ausführungen

Bemerkungen über den eigenthümlichen Gehalt der christlichen Religion, welche denselben um Vieles wahrer ausdrücken, als die rationalisirenden Entwickelungen der Religionsphilosophie. Die Religion, mit Einem Worte, welche sonst bei Hegel entweder in die Philosophie oder in den Staat entschlüpfte, wird bei Weitem am meisten als sie selbst genommen da, wo sie sich dem Philosophen durch das Medium der romantischen Kunst darstellt: — die Aesthetik ist religiöser als die Religionsphilosophie.

Aber freilich: wie sollten sich nicht dennoch die Consequenzen der gesammten, im Ausbau der Logik und des ganzen Systems fest gewordnen Hegel'schen Denkweise auch in der Aesthetik fühlbar machen, wie sollte nicht das spiritualistisch-metaphysische Gepräge dieser Philosophie auch die lebendigere und wahrere Auffassung des Schönen wiederum entstellen? Es ist die Macht des Gegenstandes selbst, welche die Kunst bis auf einen gewissen Grad dem harten Rationalismus des Systems entzieht: es ist die Macht dieses Systems, welche immer wieder fordert, daß in letzter Instanz doch das Denken als Grundlage und Quelle und ebendeshalb als der Gipfel und die echte Bewährung der Kunst zur Geltung komme. Eine Antinomie, ein Gegensatz streitender Tendenzen ist damit gesetzt, der höchstens versteckt, nicht eigentlich gelöst werden kann. Er treibt sich darin zum Vorschein, daß die Kunst sich nach Hegel selbst zerstören muß, daß, um es formell auszudrücken, die Spitze des dialektischen Fortschritts innerhalb des Begriffs der Kunst einestheils in der Mitte, anderentheils am Ende liegt. Gleichzeitig, um es noch anders zu sagen, wird die Kunst mit einem zwiefachen Maaßstabe gemessen, von denen der eine ihrem eigensten Wesen entnommen und ihr homogen, der andre ihr heterogen und im Verhältniß der Incommensurabilität ist. Je nachdem der eine oder der andre Maaßstab angelegt wird, erscheint das eine Mal die classische, das andre Mal die romantische Kunstform als die höchste. Das eigentliche Wesen nämlich der Kunst wird mit Recht zunächst in der „schönen Erscheinung des Geistigen im Sinnlichen" gefunden. In der classischen Kunst ist dies vollständig erreicht; wenn etwas man-

gelhaft an ihr ist, so ist es nur die Kunst selbst und die Beschränktheit der Kunstsphäre. So Hegel, und man erwartet demnach, daß diese Kunstform ebenso das Schlußglied der dialektischen Entwickelung bilden werde, wie in der Religionsphilosophie diejenige Religionsform, in welcher sich der Vollbegriff der Religion darstellte. Aber mit nichten. Nur deshalb, genauer besehen, widerfuhr dem Christenthum diese Ehre, weil, dem eigensten Wesen der Religion zuwider, die absolute Religion beinahe unmittelbar mit der absoluten Philosophie, mit dem über dem specifisch Religiösen hinausliegenden Wesen des wahren Wissens identificirt wurde. Die Prärogative, welche das Denken immer und immer wieder in diesem System in Anspruch nimmt, treibt daher in der Aesthetik die Dialektik über den Vollbegriff der Kunst hinaus. Die classische Kunstform kömmt in Folge dessen, indem die symbolische die erste Stufe bildet, in die Mitte zu stehn, und das Schlußglied wird von einer dritten Form gebildet, die den Begriff der Kunst bereits um etwas überschreitet. Es giebt Höheres, als die schöne Erscheinung des Geistes in sinnlicher Gestalt. Diese in der classischen Schönheit vollzogene Einigung, „widerstrebt dem wahren Begriffe des Geistes und drängt ihn aus seiner Versöhnung im Leiblichen auf sich selbst, zur Versöhnung seiner in sich selbst zurück". So kömmt es zur romantischen Kunst. Auf der Stufe dieser Kunst nämlich wisse der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin bestehe, sich in die Leiblichkeit zu versenken, vielmehr sich aus dem Aeußeren in seine Innigkeit mit sich zurückzuführen. Die Schönheit im Sinne des classischen Ideals bleibe daher für die romantische Kunst etwas Untergeordnetes, sie werde „zur geistigen Schönheit des an und für sich Innern als der in sich unendlichen geistigen Subjectivität". Die romantische Kunst, wie es besonders bezeichnend ausgedrückt wird, „ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, doch innerhalb ihres eignen Gebietes und in Form der Kunst selber".

Was Wunder, wenn mit dieser Herabsetzung des Vollbegriffs der Kunst innerhalb der Kunstphilosophie selbst abermals auch die Herabsetzung des Werthes der Innerlichkeit des Gemü-

thes Hand in Hand geht? Wie der Vollbegriff der Kunst wieder zu einem Mittelgliede herabsinkt, so stellt sich sofort auch die Anerkennung der concreten Innerlichkeit wiederum als etwas nur Transitorisches dar. In dem Augenblick noch, indem wir meinen, in die solide Tiefe des menschlichen Wesens eingeführt zu werden, hat sich im Grunde diese Tiefe bereits wieder zum Prozeß des Denkens in die Breite geschlagen. Noch indem Hegel von dem concreten Gemüth als dem Quell und Element der romantischen Kunst spricht, noch indem wir damit auch dem Wesen der Religion näher zu kommen scheinen, schlägt jenes Gemüth in die „freie Geistigkeit" um, „die als Geistigkeit für das geistige Innere erscheinen soll", wird als die Innerlichkeit der Innerlichkeit das selbstbewußte Denken bezeichnet. Daher dann die zahlreichen Stellen der Aesthetik, in denen gegen die Ergründung der Kunst aus dem subjectiven Leben und Thun des Geistes polemisirt, in denen Gefühl und Empfindung, ganz ähnlich wie in der Religionsphilosophie, als „leere Formen der subjectiven Affection" mit der äußersten Geringschätzung behandelt werden. Doch diese Stellen werden gegen eine Gefühlsästhetik gemünzt sein, welche in der That um nichts besser war als die im Schwang gehende Gefühlstheologie. Sie wiesen, und wiesen mit Recht jene psychologisirende Populärästhetik der Sulzer und Mendelssohn und deren, trotz aller Haarspalterei rhapsodirende Analyse der Empfindungen zurück. Sie wiesen diese, — aber sie weisen leider auch die tiefere, von Kant begründete transscendentale Analyse der innermenschlichen Hergänge, auch die Aesthetik Schiller's und Wilhelm's von Humboldt zurück.

Schiller war es, so setzt Hegel in der Einleitung seiner Vorlesungen auseinander, der zuerst über den Dualismus der Kant'schen Weltansicht hinausging. Der ästhetischen Erziehung „theilte er die Aufgabe zu, die Neigung, die Sinnlichkeit, Trieb und Gemüth so auszubilden, daß sie in sich selbst vernünftig werden, und ebendamit Vernunft, Freiheit und Geistigkeit aus ihrer Abstraction herauszuheben, so daß sie, mit der in sich vernünftigen Naturseite vereinigt, in ihr Fleisch und Blut erhalten." Er sprach mithin das Schöne als die Ineinsbildung des Ver-

nünftigen und Sinnlichen und diese Ineinsbildung als das wahrhaft Wirkliche aus. Diese Einheit nun des Allgemeinen und Besondern, des Geistigen und des Natürlichen, welche Schiller als Princip der Kunst wissenschaftlich erfaßte und durch eigne künstlerische Thätigkeit auch praktisch ins Leben zu rufen bemüht war, „ist sodann als Idee selbst zum Princip der Erkenntniß und des Daseins gemacht, und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden". Dadurch erstieg mit Schelling die Wissenschaft ihren absoluten Standpunkt, und wenn die Kunst bereits ihre eigenthümliche Natur und Würde in Beziehung auf die höchsten Interessen des Menschen zu behaupten angefangen hatte, so ward jetzt auch „der Begriff und die wissenschaftliche Stelle" der Kunst gefunden.

Man kann nicht treffender, und man kann nicht naiver die Stellung der Schelling-Hegel'schen Philosophie zu den ästhetischen Erörterungen und Bemühungen unseres Dichters angeben, als es hier von dem Vollender jener Philosophie geschehn ist. Der directe Zusammenhang zwischen dem absoluten Idealismus der Speculation und dem ästhetischen Idealismus unsrer classischen Dichtung ist einfach in diesen Worten eingestanden. Jener erwuchs aus diesem durch die unbedenkliche Uebertragung des Princips der Kunst auf das Erkennen und auf die Gesammtheit alles Daseienden. Hinabsteigend in die Tiefen des menschlichen Wesens hatte Schiller daselbst einen Punkt ermittelt, auf welchem Sinnliches und Geistiges in vollem Zusammenklang wirken. Aus dieser Energie des menschlichen Wesens machte die Philosophie, unter dem Namen der „Idee", eine metaphysische Potenz, eine absolute, die ganze Welt beherrschende Energie. Es ergiebt sich daraus von selbst, wie sich das Verhältniß der Hegel'schen zu der Schiller'schen Aesthetik gestalten mußte. Nun erst, in Folge der Universalisirung des Princips der Kunst, war es möglich, Erkennen und Dasein zu einem System, einem Kunstwerk der Idee zusammenzuschließen. Nun erst konnte und mußte in dem Ganzen dieses Vernunftsystems auch die Kunst ihre Stelle erhalten. Nun erst konnte aus ästhetischen Forschungen eine Aesthetik werden. Nun erst konnte

„der Begriff“ der Kunst, d. h. das Verhältniß dieser, als einer Dependenz des Universums, zu der „absoluten Idee“ formulirt werden. Endlich aber und vor Allem. Auch die Aesthetik mußte nunmehr theilnehmen an dem Umschlagen der ganzen Philosophie aus transscendentaler in metaphysische, aus subjectiver in objective Haltung. Indem wir das Wesen des Schönen an der Hand des Verfassers der ästhetischen Briefe erkennen lernen, sind wir genöthigt, unmittelbar lebendig bei uns selbst gegenwärtig zu sein. Auch die Hegel'sche Aesthetik ist durch die Sache selbst vielfach zur Anerkennung dieser concreten Lebendigkeit des Schönen gezwungen: aber ihr Princip ist ein andres. Jenes Absolute, an welchem mit der ganzen Welt auch die Kunst wie an goldner Kette hängt, ist nicht mehr ein Innermenschliches, sondern ein wesentlich Objectives von begrifflicher Concretion, von begrifflicher Lebendigkeit. Die Hegel'sche Aesthetik, sofern sie eine Provinz des ganzen Systems und abhängig von dem monarchischen Mittelpunkt des Absoluten ist, stellt sich nothwendig in ein kaltes und abstractes Verhältniß zur Kunst. Wir erblicken das Wesen derselben wie aus der Vogelperspective. Das Schöne ist principiell, dem System zufolge, nicht eine lebendige menschliche Energie, sondern es ist Darstellung des Absoluten oder des Göttlichen. Vom Gesichtspunkt des Absoluten geht die Definition der Kunst aus. Sie ist „Darstellung und Selbstbefriedigung des Absoluten in der Form der sinnlichen Erscheinung“. Daher der überwiegend theologische Charakter der Aesthetik. Nicht der Mensch, sondern das Absolute stellt sich in der Kunst dar. Die Kunst interessirt unsern Aesthetiker überwiegend als Kunstreligion und dann wieder als religiöse Kunst: große Räume der Hegel'schen Aesthetik sind angefüllt mit der Charakteristik der griechischen Götterideale, mit der Exposition andrerseits des Inhalts der christlichen Religion und Mythologie. Daher ebenso das Uebergewicht, welches die Erscheinung des Schönen gegen die Erzeugung des Schönen erhält. Im objectiven Kunstwerk die Spiegelung des Absoluten zu zeigen, wird zur Hauptsache. In diese Bemühung mischt sich endlich das encyklopädische und das dialektische Interesse des Systems.

Jenem zufolge ist es Hegel darum zu thun, das Kunstschöne darzustellen, „wie es sich zu einer Welt verwirklichter Schönheit in den Künsten und deren Werken entfaltet". Diesem zufolge handelt es sich darum, diese Welt in systematischer Gliederung, in continuirlicher logischer Bewegung zu durchmessen. Erinnert aber diese Systematik mit ihrer Breite und Eintheilungssucht nicht selten an die Wolff'sche Zopfphilosophie, so treten an der dialektischen Entwickelung zugleich reichlich alle Incorrectheiten hervor, welche die angeblich unfehlbare Methode überallhin begleiten. Von Jahr zu Jahr wechselt die Eintheilung und Gruppirung des Stoffs: es wäre seltsam fürwahr, wenn diese Ringe nicht sämmtlich nachgemacht, wenn Einer von ihnen dennoch der echte wäre. Tragen sie doch das Gepräge der Unechtheit an der Stirn! Gerade weil der allgemeine Charakter des Systems durchweg mit der Natur des Stoffes, das metaphysische Princip mit der Richtung auf die concrete Innerlichkeit und auf das historische Motiv im Streite liegt, so ist die Verwirrung nirgends ärger als in der Aesthetik; sie ist so groß und sie ist noch weniger versteckt als in der Phänomenologie. Zuweilen fällt die absolute, der nothwendigen Selbstentwickelung des Begriffs blos zusehende Methode ganz naiv aus der Rolle: die Eintheilung wird ganz äußerlich und maschinenmäßig gewonnen. Jetzt bildet die Aufmerksamkeit auf den Stoff des von der Kunst Dargestellten, jetzt die Rücksicht auf den Prozeß des künstlerischen Schaffens das Eintheilungsmotiv. Bald soll es sich bloß um den „inneren Entstehungsgang" der Kunst, um die ideellen Stufen ihrer Entwickelung handeln, und das Historische wird nebenher oder hintennach angebracht; bald wieder soll Beides sich decken, und die geschichtliche nimmt die ideelle Entwickelung in's Schlepptau.

Und doch, wie dem sei: ich komme nach der Hervorhebung aller dieser Mängel und Widersprüche darauf zurück, daß sich im Gegensatz zur Religionsphilosophie der echte und ursprüngliche Geist der Hegel'schen Philosophie, die Tendenz auf ein wirklich concretes, individualisirendes und geschichtsverständiges Erkennen in der Aesthetik, in Folge des Thema's dieser Wissenschaft, um Vieles lebendiger regt. Ich muß hinzufügen, daß sogar dasje-

nige, was dazu einen Gegensatz bildet, was dem metaphysisch-rationalistischen Princip des Systems angehört und als ein Abfall oder doch als eine Verunreinigung jener Tendenz erscheint, dazu beigetragen hat, eine Leistung zu erzeugen, die auf dem Felde der ästhetischen Theorie einen Gipfelpunkt und einen Abschluß bedeutet. Im Kern der Sache überschreitet die Hegel'sche Aesthetik den Schatz von Erkenntniß nicht, den Kant, Schiller und Wilhelm von Humboldt über die Natur des Schönen zu Tage gefördert haben. In ihrer Abhängigkeit von dem metaphysischen Grundbegriff des Absoluten verletzt sie vielmehr nicht wenig die Lebendigkeit der Einsicht, die aus der sinnigen Vertiefung in die ewige Quelle des Schönen, aus der reinen Beobachtung des Prozesses der Erzeugung und der Empfindung des Kunstproducts entspringt. Allein hier zuerst ist auf der Grundlage dieser von den Früheren erarbeiteten Einsicht ein umfassendes systematisches Gebäude errichtet worden. Hier zuerst ist ein vollständiger Ueberblick über die verschiedenen Gattungen, Arten und Unterarten der Kunst gegeben, und in diesen eine wenigstens annähernd vollständige Geschichte der Kunst verflochten worden. Fast ohne Lücke wird der Kreis ästhetischer Wirkungen und Stimmungen, ästhetischer Stoffe und Mittel erschöpft. Wie immer es mit dem metaphysischen Unterbau, wie immer es mit der Originalität, wie immer mit der inneren Structur dieses Werkes stehe: — die deutsche Nation besitzt in demselben eine Aesthetik wie kein anderes Volk. Die systematische Frucht der seit Lessing, Winkelmann und Kant unter uns geübten kritischen, historischen und philosophischen Bemühungen um das Reich des Schönen ist solcher Vorarbeiten nicht unwürdig, und erst durch jene ist es geschehen, daß sich die Ergebnisse dieser tiefer in das Gemeinbewußtsein und in das Verständniß unseres Volkes eingesenkt haben.

Wie aber die Aesthetik ein versöhnendes Seitenstück und eine Correctur zur Religionsphilosophie, so bildet die Geschichtsphilosophie ein nicht minder bedeutsames Complement zur Rechtsphilosophie.

War irgend etwas im Stande, die Irrthümer und die Ein-

seitigkeiten der Hegel'schen Weltanschauung zu erschüttern, so war es gewiß diejenige Wissenschaft, die ihn einst, neben der Vertiefung in die Alten, in Kunst und Religion, am meisten von den Abstractionen der Aufklärungsphilosophie befreit hatte. Die Geschichte hatte ihn einst gelehrt, daß das „Ideal der menschlichen Natur" etwas anderes ist als die „allgemeinen Begriffe", und daß die theoretische sowohl wie die praktische Vernunft verschieden ist nach der Verschiedenheit der Völker und Zeiten. Allein diese geschichtlichen Modificationen des Vernünftigen hatte er demnächst wieder zu einem geschlossenen und fertigen System der Vernunft zusammengegriffen; wesentlich Einem Zeitalter, dem des antiken Lebens, hatte er sein „Ideal der menschlichen Natur" entnommen; „allgemeine Begriffe", wenn auch reichere und beweglichere, beweglich gemacht und bereichert durch jene geschichtlichen und durch diese ästhetischen Anschauungen, aber doch „allgemeine Begriffe" wiederum waren auch für ihn zur Norm und Form alles Seins geworden. Noch einmal daher konnte der Anblick der Geschichte sowohl den allgemeinen Harmonismus wie den zuversichtlichen Rationalismus seines Systems corrigiren. Denn offenbar, die Geschichte ist nicht, wie die Hegel'sche Logik, ein in sich zurücklaufender Ring, und die Geschichte ist nicht, wie das System für alles übrige Dasein durchzuführen versuchte, ein reines Product, ein Niederschlag blos und eine Bewährung der dem philosophischen Wissen vollkommen durchsichtigen Vernunft.

Am Schlusse der Rechtsphilosophie, in der That, schien sich unausweichlich diese Unverträglichkeit der Hegel'schen Weltansicht und der Geschichte dem Philosophen aufzudrängen. Gerade in der Staatslehre hatte ja das Irrthümliche jener Weltansicht sich in den crassesten Ausdruck hineingeworfen. Die historische Gegenwart ist ein schöner, vernünftiger Kosmos: so lautete dieser Ausdruck. Unmittelbar mußte es Seitens der Geschichte zu einem Gegenstoß gegen diese, gegen die Restaurationsformel des absoluten Idealismus kommen. Und es geschah so. Nur daß natürlich das System in seinem dialektischen Apparat ein Mittel besaß, die Härte dieses Gegenstoßes zu brechen. Wieder einmal leistete die alternirende Gleichsetzung der vernünftigen Wirklichkeit

und der wirklichen Vernünftigkeit ihren Dienst. In zweideutiger Wechselvertretung stand neben der Ueberzeugung des Doctrinärs der Restauration: „dieser gegenwärtige Staat ist das Absolute" der Satz des Logikers: „das wahrhaft Wirkliche, die vernünftige Idee des Staats ist das Absolute". Von dem letzteren Satze war sofort nur Ein Schritt noch zur Geschichte. Die Idee des Staates manifestirt sich in dem Neben- und Nacheinander der Staaten, welche nach der Verschiedenheit der Volksgeister in der Geschichte auftreten. Die Weltgeschichte ist die Dialektik, ist das Gericht über die besonderen Staaten. Nicht das Recht, wie es sich in irgend einem bestimmten Staate realisirt, sondern „nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt Absolute."

Der Zauberkreis des Systems, so scheint es, öffnet sich mit diesem Satze, um sich nie wieder zu schließen. Der Ring der Vernunft, in welchen bis dahin alles Dasein eingefaßt worden, scheint in den unendlichen Strom der Zeit geworfen zu sein. Die Thüren dieses, immerhin schönen und hohen Tempels gehen auf, und wir blicken hinaus in's Freie und in die unabsehbare Ferne. Die Anerkennung und das Verstehen dessen, was ist, scheint auf ein bestimmtes Maaß herabgesetzt, und neben dem Seienden scheint das Werdende und Seinsollende nicht eine illusorische, sondern eine ernste und ehrliche Geltung wiederzugewinnen. Die Dialektik des Weltgeistes, als des „uneingeschränkt Absoluten", wird sie nicht nothwendig die Dialektik jenes runden und eingeschränkten Absoluten, welches nicht weiter reicht als von der ersten bis zur letzten Kategorie der Logik, wird nicht die wirkliche und unerschöpfliche Lebendigkeit des in der Geschichte sich entwickelnden menschlichen Geistes jene nur scheinbar concrete, jene nur abstract lebendige Bewegung der „absoluten Idee" in die Schranken weisen?

Kurz gesagt: es war zu spät hiezu. Was der Anblick der Geschichte einst gegen die Abstractionen der Kant'schen, das vermochte er nicht mehr gegen die Dialektik und Systematik der fertigen Hegel'schen Philosophie. Nicht mehr mit ungetrübtem Auge, sondern durch das trübende Medium des eignen Systems erblickte

Hegel jetzt die Geschichte. Schon in der Phänomenologie war der selbständigen Bedeutung der freien Entwickelung des Menschengeistes die Spitze abgebrochen, war dieselbe in den Kreis des im absoluten Wissen sich vollendenden Bewußtseins zurückgebogen worden. Es war etwas, daß wenigstens der Versuch gemacht wurde, den geschichtlichen Prozeß aus jener phänomenologischen Verschlingung mit dem logischen und psychologischen loszulösen. Im Ganzen trug es über die Geschichte, wie sie i s t, die Geschichte, wie sie nach den Grundvoraussetzungen des Systems allein sein d a r f, über den Lebenslauf der Welt der Lebenslauf der Idee, über den wirklichen der logische, über den ewig sich entwickelnden der ewig entwickelte Geist davon!

Was zunächst hilft es, daß die Freiheit als das Element der Geschichte auch von Hegel anerkannt wird? Was es mit diesem Zugeständniß auf sich hat, wissen wir bereits aus der Rechtsphilosophie, die aus dem Metall der Freiheit einen Staat gestaltete, in welchem alle Geister der Reaction hausen durften. An den schönsten Stellen, in denen der unendliche Werth der individuellen Freiheit hervorgehoben wird, fehlt es auch den geschichtsphilosophischen Vorlesungen nicht. Was verschlagen sie gegen die Ansicht, wie sie durch das Ganze dieser Vorlesungen hindurchgeht, daß es sich in der Geschichte nicht um die Thaten der Einzelnen, sondern lediglich um die Thaten des Geistes der Völker handle? Und wirklich um ihre Thaten? Weder um T h a t e n, wenn wir genau aufmerken, noch um i h r e Thaten. Auch in die Geschichtsphilosophie erstreckt sich jene für die Hegel'sche Ethik so verhängnißvolle Entwerthung des Praktischen zum Theoretischen. Auch hier, mit anderen Worten, büßt die Freiheit ihre sittliche Natur ein, auch hier verbündet sich der ästhetische mit dem spiritualistischen Charakter des Systems, um der Freiheit das Mark des sich selbst bestimmenden Willens zu nehmen. Wie ganz anders ist hier Alles als in Kant's oder Herder's Geschichtsphilosophie! Nicht wie bei jenem ist hier das Ziel der Geschichte die praktische Herstellung eines universellen Rechts- und Völkerstaates, nicht wie bei diesem die Erreichung eines durchaus menschenwürdigen, absolut humanen Zustandes der

Welt. Das Ziel ist in erster Linie ein Maximum des Wissens. Wie der Staat und die Philosophie, so rückt auch die Geschichte mit der Letzteren zusammen und verlaufen Beide in dieselbe theoretische Spitze. Es ist einfach die Ansicht der Phänomenologie, die in der Geschichtsphilosophie zu einer neuen Explication gelangt. Die Auflösung und identische Bewältigung alles Seienden durch die Negativität des zugleich absolut positiven Gedankens ist das Ziel der Philosophie. Dieselbe Negativität im Sinnlichen ist die Zeit. Mit dem Ziel der Philosophie fällt daher das Ziel der Geschichte schlechthin zusammen; es besteht in dem „Sichwissen“ des absoluten Geistes, in der in sich gesättigten Intellectualisirung alles Seienden im absoluten Erkennen. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt — Hegel sagt nicht: der Sittlichkeit, der Freiheit, der Humanität, sondern der Fortschritt „im Bewußtsein der Freiheit“. Das ganze Geschäft der Weltgeschichte besteht in der Arbeit, „den Geist zum Bewußtsein zu bringen“. Das „Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit“ und nur damit und insofern die Wirklichkeit seiner Freiheit ist der „Endzweck der Welt“.

Nicht um die Thaten der Völker: ebendeshalb nicht um ihre Thaten handelt es sich. Wo die Freiheit um ihren praktischen Ernst betrogen wird, da ist es ebendeshalb mit der Freiheit selbst kein Ernst. Die ganze zeitliche Bewegung, die „Arbeit“ der Geschichte sinkt zu einem bloßen Spiel herab, welches das Absolute mit sich selbst spielt. Nicht die freie Selbstbestimmung der Menschen sorgt hier für den Fortschritt und die Verwirklichung der humanen Interessen, sondern die absolute Idee bedient sich des Thuns der Menschen nur, um sich selbst zu genießen. Dieses Thun ist nur eine dem Menschen vom Weltgeist geliehene Rolle; es ist wie das Agiren des Schauspielers, den der Dichter eine Weile den König spielen läßt, bis er die die Welt bedeutenden Bretter wieder verlassen muß. Alle freiheitliche Bewegung, aller Kampf und alle Arbeit ist ein hohler Schein: im Grunde ist die ganze Geschichte jener ewige Frieden, welcher nach Kant das in unendlicher Ferne liegende Geschichtsziel bildet. „Nicht die allgemeine Idee“, so heißt es höchst charakte-

ristisch in den Vorlesungen, „ist es, die sich in Gegensatz, Kampf und Gefahr begiebt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrunde.“ „Das ist“, heißt es an einer anderen Stelle, „die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften der Menschen für sich wirken läßt“. „Die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben“, und „die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen“.

Aus dem Hegel’schen Geschichtsbilde, dies hängt eng damit zusammen, ist jener lockende Hintergrund, jener Duft der Ferne durchaus verschwunden, der die Geschichtsphilosophie Herder’s, Kant’s, Fichte’s zugleich zu einer praktischen Wissenschaft, zu einer sittlichen Mahnung an die Individuen machte. Die Hegel’sche Geschichtsphilosophie hat nicht eigentlich eine Zukunft. Der absolute Geist hat sich durch das Geschichtsleben der Orientalen, der Griechen und der Römer zum „germanischen Reiche“ hindurchentwickelt. In diesem hat er sein höchstes Ziel, das Bewußtsein über sein eignes Wesen und seinen eignen Inhalt erreicht. Der Geschichte zum Trotz reicht sich die Seligkeit der Theorie mit der Müdigkeit der Restauration die Hand. Die gegenwärtige Gestalt des Geistes ist die höchste und letzte, der bestehende Staat durch das große Staatengericht nicht sowohl preisgegeben als nur bewährt und befestigt. Wenn Vico bei seiner Vergleichung der Weltzeitalter mit den Menschenaltern die Besorgniß aussprach, daß das eben angebrochene Jahrhundert die Symptome des herangebrochenen Greisenalters verrathe, so rettete er sich vor dem Geständniß dieser Erscheinung durch die Hypothese eines bevorstehenden neuen Kreislaufs der Geschichte, einer neuen Jugend mit neuen und höheren Lebensformen. Die Philosophie der Restauration bedarf solches Trostes nicht. Ungescheut und ohne Rückhalt bezeichnet sie die germanische Gegenwart und den Zustand insbesondere der deutschen Staaten als das Greisenalter der Geschichte. Denn „das natürliche Greisenalter zwar ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber vollkommene Reife, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufs in sich selbst zurückgeht!“

Alles dies bedingt endlich den constructiven Charakter der Hegel'schen Geschichtsphilosophie. Von dem erreichten Ziele hinter sich blickend, vertraut mit dem tiefsten Geheimniß des Geistes, verzeichnet sie die zeitliche Dialektik dieses Geistes mit derselben Sicherheit wie die Logik dessen ewige und gleichsam überweltliche Entwickelung verzeichnete. Und verzeichnet dieselbe auf logischer Grundlage. Nach dem schönen Aufsatz Wilhelm's von Humboldt über die Aufgabe des Geschichtschreibers ist der ideelle Gehalt der Geschichte überall nur in und an den Thatsachen zu ergründen. Nur der reine Sinn des Forschers, der es versteht, alles Menschliche in sich rege zu machen, wird die der Geschichte einwohnenden Ideen unverfälscht aus diesen herauszulesen im Stande sein. Die Meinung wenigstens Hegel's ist nicht so. Dieser lebendige Sinn für alles Menschliche ist in seinem Systeme nur noch in der Form eines abstracten Niederschlages vorhanden. In der Phänomenologie, in der Logik, in der Ethik hat er den lebendigen Gehalt des Bewußtseins, der Vernunft und der Freiheit auf den Begriff gezogen. Er würde sein System verleugnen, wenn er jetzt, bei der Rückkehr in die Geschichte, von den hier auf's Trockene gebrachten Begriffen keinen Gebrauch machen wollte. Unmöglich kann er zugeben, daß die historischen Ideen erst zu suchen seien; es kann sich nur darum handeln, sie in dem empirischen Detail der Geschichte wiederzufinden und aufzuweisen. Es verhält sich mit der Geschichte des Gesammtlebens der Völker und mit der Geschichte der Staaten nicht anders als mit der Geschichte der Philosophie. Wie diese die Stufen der logischen Vernunft in zeitlicher Projection wiederholen soll, so ist auch die Weltgeschichte „eine Reihe von Bestimmungen der Freiheit, welche aus dem Begriff der Freiheit hervorgehen". Die nothwendige Reihe dieser Bestimmungen ist im Allgemeinen durch die Logik, weiterhin durch die Philosophie des Geistes bedingt; das Neue, was die Geschichtsphilosophie hinzubringt, besteht nur darin, daß jene Bestimmungen hier die Form von Principien des Staatslebens oder von Volksgeistern bekommen. Dies Letztere ist empirisch aufzunehmen und geschichtlich zu erweisen; es gehört übrigens

nur eine „geübte Abstraction“ und eine „vertraute Bekanntschaft mit der Idee, als dem Kreise dessen, worein die Principien fallen“, zu den Erfordernissen des Geschichtsphilosophen!

Und dennoch: eine Kritik der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, welche hier innehielte, würde eine sehr verkehrte Vorstellung von ihr erwecken. Sie ist um Vieles besser, als sie zu sein vorgiebt. Deutlich genug, es ist wahr, macht sich namentlich bei der Construction der allgemeinen Gliederung der Formalismus der logischen Dialektik geltend; die Spitzen wenigstens des logischen Verlaufs ragen, gleich unbekleideten Aesten, überall aus dem grünen Laubwerk der Thatsachen hervor. Unbedenklich genug, es ist wahr, wird das empirische Material zum Dienst des Gedankens zusammengetrieben, eingekleidet und einexercirt; mit Recht mochte Wilhelm von Humboldt, als Hegel in einer Recension von dessen Aufsatz über die Bhagavad-Gita eine Probe von seiner Geschichtsphilosophie veröffentlicht hatte, über die Kritiklosigkeit den Kopf schütteln, womit Historisches und Mythisches unterschiedslos zusammengeworfen sei[3]. Die lebendige Geschichte wurde nichts desto weniger zu einer erfrischenden und verjüngenden Kraft für das in der Härte seines Rationalismus und seines Kategorienwesens erstarrende System. Noch viel weniger als in der Geschichte der Philosophie konnte hier die Erfahrung ausbleiben, daß sich der Weltgeist in seiner zeitlich-sinnlichen Erscheinung zahllose poetische Licenzen erlaubt, daß die Weltgeschichte voll ist von Verstößen gegen die vermeintlich absolute Grammatik der reinen Vernunft. Hegel machte in Wahrheit von seiner apriorischen Vertrautheit mit der Idee nur einen überaus bescheidenen Gebrauch. Er ging im Ganzen mit derselben Unbefangenheit und demselben rein sachlichen Eifer an die geschichtlichen Stoffe wie damals, als er in der Schweiz, noch ohne den Leitfaden seiner Logik, den Charakter der jüdischen Geschichte oder den des orientalischen Lebens sich klar zu machen versucht hatte. Größer war jetzt nur, und nicht zum Nachtheil der Sache, der Umfang seines Wissens; vergrub er sich doch jetzt von Neuem mit nie ermüdender Lernbegier in das Studium des Indischen und Chinesischen, in die Lectüre dicker Quartanten

und Folianten. Größer war ebenso seine Uebung im Abstrahiren, geschärfter sein Blick für das Allgemeine im Individuellen. Daß, wie er selbst sich ausdrückt, „der Gedanke der mächtigste Epitomator" sei, hatte er oftmals bewiesen. Er lieferte jetzt in den Vorlesungen über Philosophie der Geschichte den Beweis, daß er bis auf einen hohen Grad den epitomirenden Gedanken durch den lebendig auffassenden Sinn zu unterstützen im Stande sei. Eine Energie der Anschauung begleitete hier die Energie der Abstraction, die denjenigen überraschen mußte, dem es verborgen war, daß auch die Logik und Metaphysik aus derselben Verbindung geistiger Kräfte entsprungen war. Jene Fähigkeit, sich in ein eigenthümliches Geistesleben einzusinnen und dasselbe aus dem sicher ergriffenen Mittelpunkte zu ausgebreiteter Darstellung zu bringen, war ihm kaum in der Jugend so eigen gewesen, wie jetzt, wo er im Alter eine zweite Entdeckungsreise in dem weiten Reiche des Völkerlebens machte. Mit dieser Fähigkeit des Generalisirens stand die des Zusammenziehens in ein bezeichnendes Wort, das Talent des Kategorisirens und Pointirens im schönsten Gleichgewicht. Wohl hat auch die Geschichtsphilosophie ein logisches Gepräge; allein das Gepräge ihrer eigenen Logik weit mehr als das der allgemeinen, metaphysischen Logik. Eine Reihe neuer und wahrhaft concreter Kategorien drängt sich aus dem Gewirr der Ereignisse, dem Leben und Getreibe der Nationen hervor. Es sind Gedanken von metallnem Klange, die uns die dünnen und klanglosen Gedanken der Metaphysik vergessen machen. Aus der Geschichte und der Geschichte der Philosophie hatte gleich anfangs die Logik einen Theil ihrer Beweglichkeit und ihres Gehaltes geschöpft. Noch ein zweites Mal scheint jetzt die Quelle eröffnet, aus welcher die Schattengestalten der Logik Leben trinken könnten; die Möglichkeit einer bereichernden und vertiefenden Revision der Logik ist gegeben — vielmehr, das Dilemma ist von Neuem aufgestellt, ob die Wirklichkeit ernstlich oder blos scheinbar, ob der menschliche Geist oder dessen logische Copie, ob alle Realität nach der ihr immanenten Lebendigkeit und Entwickelung oder nach der derselben nachgekünstelten Dialektik des sich selbst bestimmenden Begriffs erkannt werden soll.

Hegel erklärte sich den Worten nach für das Letztere; er machte thatsächlich in der Geschichtsphilosophie einen neuen Versuch zu dem Ersteren. Thatsächlich bekam die logische Vernunft wieder ihre transscendentale Tiefe, wurde der menschliche Geist in seiner concreten Bestimmtheit und zeitlichen Entwickelung zum lebendigen Körper der Dialektik. Gerade die Zweideutigkeit dieses Verfahrens, die von Weitem wie eine Versöhnung von Metaphysik und Geschichte aussehen konnte, war von den größten Erfolgen begleitet. Logik und Geschichtsphilosophie wirkte auf diese Weise zusammen, um eine geistigere Auffassung der Geschichte hervorzurufen, um die geschichtliche Betrachtungsweise des Geistigen wenigstens vorzubereiten. Auch in dieser Beziehung hatte Herder's Beispiel verhältnißmäßig wenig gewirkt, und wirkten die feinen Bemerkungen Humboldt's noch weniger. Dieser wie jener hatte es ausgesprochen, daß die Weltgeschichte in allen ihren Theilen von Ideen beherrscht und durchwaltet sei. Jener hatte diesen Ideen nachzuspüren einen ersten Versuch gemacht; dieser hatte die Methoden charakterisirt, nach der sie aufzusuchen und an den Thatsachen selbst darzustellen seien. Die geistreichen geschichtsphilosophischen Rhapsodien des Einen und die unübertrefflichen heuristischen Anweisungen des Andern wurden jetzt durch die systematischen Constructionen Hegel's in eine unendlich fruchtbare Wirkung übersetzt. Durch ihren populären Charakter zogen seine Vorlesungen ein großes Publicum herbei. Wie ungleichmäßig sie auch den Orient und das Alterthum gegen die späteren Epochen bevorzugten: den Rahmen wenigstens stellten sie für das Ganze auf. Gerade durch ihren metaphysischen Hintergrund endlich knüpften sie an die spiritualistischen Neigungen unserer Nation an, um doch zugleich dieselben in das Gebiet des Thatsächlichen und Wirklichen hineinzutreiben. So gaben sie den durch die Logik vorgeschulten Geistern einen Wink über den tieferen Sinn und eine Anweisung zu freierer Anwendung des logischen Formalismus. Wenn die Logik, ihrer abstracten und sophistischen Haltung zum Trotz, den todten und kahlen Rationalismus der Demonstrationsmethode gebrochen hatte, so gab die Geschichtsphilosophie, mit jener beweglichen

Logik im Bunde, der blos gelehrten sowie der schlechten pragmatisirenden Historiographie den Todesstoß. Hatte jene den Verstehenden gelehrt, daß alles wahre Erkennen lebendiges Erkennen, so lehrte diese, daß alles Geschehen das Thun des Geistes, und daß das Thun des Geistes Entwickelung ist. Was that es, daß diese neuen Einsichten in einem möglichst scholastischen Gewande auftraten, daß sie das Lebendige doch wieder unlebendig auffaßten, daß sie den Verstand und die Freiheit die Kosten der neuen wissenschaftlichen Oekonomie bezahlen ließen? Der Aufschwung, welchen seit einem Jahrzehnt die Geschichtschreibung in unserem Vaterlande genommen hat, ist ohne Zweifel auf das reger erwachte Interesse an der öffentlichen Sache der Freiheit und des Rechts, dieses Interesse auf die großen Ereignisse zurückzuführen, die den faulen Frieden der Restauration unterbrachen. Dadurch ist es geschehen, daß sich der geschlossne Horizont der Geschichte wieder geöffnet hat, daß die Historiographie sich aufs Neue mit praktischen Motiven durchdrungen, daß sie die Wirklichkeit gründlicher zu respectiren und der Idee sorgfältiger in das vielverzweigte Detail pragmatischer Motive nachzugehen gelernt hat. Es ist augenscheinlich ein Fortschritt, wenn unsre neuste Geschichtschreibung wieder thatsächlicher, kritischer und pragmatischer geworden, wenn sie sich der Construction aus allgemeinen, über den Dingen hinausliegenden Gesichtspunkten zu enthalten bestrebt ist. Daß sie nichts destoweniger an dem Glauben einer ideellen Entwickelung festhält, daß sie eine Vernunft der Dinge und eine Dialektik dieser Vernunft anerkennt, das, hinwiederum, ist nicht zum geringsten Theile das Verdienst Hegel's und der Hegel'schen Geschichtsphilosophie[4].

Achtzehnte Vorlesung.

Schluß.

In den logischen Rationalismus des Systems also hatte die Geschichtsphilosophie noch einmal eine Bresche gelegt. Sie verhielt sich zu der Hegel'schen Logik wie sich diese zu dem „todten Gebein" der alten Logik verhielt. Nur desto unerschütterlicher war der mächtige Bau in seinem substantiellen Fundamente, in seiner ästhetisch-optimistischen, von dem Geiste der Restauration durchdrungenen Structur. Statt verjüngend zu wirken, nahm in dieser Hinsicht die Geschichte selbst von den greisen Zügen des ganzen Systems an. Weit entfernt, über die Absolutisirung der dermaligen Staatszustände hinauszuführen, bestätigte die Geschichtsphilosophie lediglich das Ergebniß der Rechtsphilosophie. Sie mündete in eine Apologie der Gegenwart, als des Gewordenseins des Geistes. Eine „Rechtfertigung Gottes", war sie zugleich eine Rechtfertigung der in der unmittelbaren Nähe des Philosophen herrschenden Staats- und Regierungsweise, und mit dem Nachweis der besten Welt fiel der Nachweis des besten Staats in Eins zusammen.

Im Winter von 1830 auf 1831 las Hegel zum letzten Mal über Geschichtsphilosophie. Es war eine Zeit, die den Glauben, daß Alles in unserem Vaterlande bestellt sei, wie es müsse, wohl hätte wankend machen können. Von Neuem hatte die Revolution an die von der Restaurationspolitik geschlossenen Thore der Geschichte gepocht. Auf dem vulcanischen Boden Frankreichs war die von den europäischen Cabineten hergestellte

Ordnung der Dinge über Nacht zusammengebrochen; weit über die Grenzen Frankreichs stäubte die glühende Asche hinaus; auch in unserem Vaterlande spürte man in einzelnen Stößen die Erschütterung, welche den Sturz der Bourbonen herbeigeführt hatte. Ein panischer Schrecken ergriff die Congreßpolitiker: ein Mißbehagen ohne Grenzen bemächtigte sich auch des Philosophen der Restauration. Eine Ahnung mochte ihn beschleichen, daß diese neue Weltbewegung, wenn sie weiter um sich griffe, nicht blos den Staat, sondern auch ein System, das System des absoluten Idealismus, aus den Fugen reißen werde. Auch die Revolution indeß trat für diesmal in zahmeren Formen auf; man war hüben wie drüben in der Uebung des Ausgleichens, Zudeckens, Terrassirens; restaurativ und friedfertig war auch das neue französische Bürgerkönigthum; noch einmal konnte man ausweichen und paciscīren. So thaten denn die deutschen Staatsmänner, und so that mit ihnen der Philosoph. Entschlossen, seine Cirkel sich nicht verwirren zu lassen, klammerte er sich nur fester an seine Principien und an dies Preußen mit seiner glücklichen, correct monarchischen Verfassung. Nur allzudeutlich trägt der Schluß seiner Vorlesungen die Spuren des Bestrebens, durch das abschließende Begreifen der Geschichte die Angst vor der weiterdrängenden Entwickelung zu überwinden. So construirt er die jüngsten Ereignisse. Nicht die Sünden der Restauration, sondern die Sünden des Liberalismus hat Frankreich mit seiner Julirevolution gebüßt. Von diesem Princip, dem Princip des Geltens der atomistischen Einzelwillen frei, ist der deutsche Staat über das französische Schicksal revolutionärer Krisen hinaus. Durchgeführt sind hier die großen Grundsätze der Freiheit des Eigenthums und der Person; jeder Bürger, vorausgesetzt, daß er die erforderliche Kenntniß und Geschicklichkeit besitzt, hat Antheil an der Regierung, diese beruht in der Beamtenwelt, und während die persönliche Entscheidung des Monarchen an der Spitze steht, so regieren thatsächlich die Besten und die Wissenden.

Aber die Angst um den bedrohten Weltfrieden läßt den Philosophen nicht ruhen. Scheint doch der Geist der Unruhe selbst in dem conservativen England, selbst in dem Lande trium-

phiren zu wollen, welches seine Verfassung unter den Stürmen der ersten französischen Revolution unerschüttert behauptet hat! Reformirt, so rufen dort die Freunde Russel's, damit ihr erhaltet; in fieberhafter Aufregung drängt sich die Nation an die Thüren des Parlaments, um dem zähen Widerstande der Torys die Zustimmung zu der Reform der Volksvertretung, vielleicht mit Gewalt, zu entreißen. Angesichts dieser Agitation wird unser Geschichtsphilosoph noch einmal zum Publicisten. Er schreibt in die preußische Staatszeitung seinen letzten Aufsatz: eine Kritik der englischen Reformbill[1].

Ist das Motiv dieses Aufsatzes die Besorgniß vor der Erschütterung der Restaurationszustände, so mischt sich in der Haltung desselben die Superklugheit des Theoretikers mit der Einbildung des preußischen Beamten. Nicht daß Hegel die Tendenz und den Inhalt der Reformbill mißbilligte, sondern es ist das Reformiren an sich, in welchem er Gefahr erblickt. Der englische Staat nämlich befindet sich, wenn wir dem deutschen Philosophen glauben wollen, in einem Zustande, der mehr als irgend ein anderer der Verbesserung bedarf, weniger als irgend ein anderer die Verbesserung erträgt. Mit einer höchst respectablen Detailkenntniß werden die wirklichen Mängel der englischen Zustände hervorgehoben. Unbedingt muß man dabei dem Kritiker in demjenigen beistimmen, was er z. B. über die Majoratswirthschaft, über den Unfug der Pfründen und anderer Privilegien, über die Stellung der englischen Kirche, über die Mißregierung Irlands und deren sociale und ökonomische Consequenzen sagt. Man wird so wenig wie Hegel vertheidigen wollen, was billig der Bewunderung der Alterthumskrämer überlassen bleibt, — den Rost der Jahrhunderte, der die englischen Institutionen bedeckt und entstellt. Man kann es zugeben, daß die englische Verfassung „ein in sich unzusammenhängendes Aggregat von positiven Bestimmungen" ist, und mag dem gegenüber die principiellere Durchbildung und die klareren Formen moderner Constitutionen für einen wenigstens theoretischen Fortschritt erklären. Eine einseitigere Beurtheilung jedoch ist nicht denkbar, als die, welche sich ausschließlich an diese Schattenpartien des englischen Staatslebens hält und den Reichthum freiheitlicher

Kräfte, die in demselben walten, schlechterdings übersieht. Noch einmal wird es klar, daß unsrem Philosophen der lebendige Prozeß der Freiheit nichts, daß ihm die Systematik des Begriffs und die objectiv constituirte, die geordnete, wenn auch unfrei, büreaukratisch, polizeilich geordnete Freiheit Alles ist. Klar wird es nun, was es mit seiner Construction des Constitutionalismus und seinem gelegentlichen Preise der Selbstregierung auf sich hat. Nirgends ist das Princip der Selbstregierung in so weitem Umfange, so großartig und zugleich so maaßvoll zur Durchführung gekommen, nirgends haben sich die Segnungen desselben so schlagend bewährt, als in dem Parlamentarismus der Engländer. Nach Hegel ist dieser Parlamentarismus der Inbegriff politischer Verderbniß und Unvernunft. Es ist der „Lärm und Pomp der formellen Freiheit", welcher die reelle Freiheit und das Nachdenken darüber nicht aufkommen läßt. Unter dem Schein der Freiheit hat sich eine dem schlechtesten Demokratismus in die Hände arbeitende eigensüchtige und habgierige Oligarchie constituirt. Positive Privilegien, hergebrachter Privateigennutz und hinter dem Allen der Unverstand der Menge und die Leidenschaften des Pöbels, das sind die Elemente, aus denen sich das englische Verfassungsleben zusammensetzt. Die ganze vorurtheilsvolle Beschränktheit, die ganze leidenschaftliche Verstimmtheit, welche das Urtheil von politischen Parteien über ihre Gegenpartei charakterisirt, macht sich in dem Urtheil Hegel's über das englische Parlament Luft. Der preußische Büreaukratismus, verbündet mit dem deutschen Idealismus, macht Partei gegen die englische Staatsweise und den praktisch-empirischen Verstand der Landsleute Bacon's. Wie der kurmärkische Junker von der „Krämernation", so spricht Hegel von dem Fundamentalinstitut der englischen Freiheit. Nicht zufrieden, die Aufregung und Umtriebe bei den Wahlen sammt dem bestehenden Bestechungssystem in grellen Farben zu schildern, so sind ihm auch die Verhandlungen und Reden im Parlament ein schlechter Ersatz für die Weisheit, die sich am grünen Tisch und in weitschichtiger Actenfabrik breit macht. Immer die meiste Zeit werde in jener Versammlung mit Erklärungen der Mitglieder über ihre persön-

liche Stellung verbracht, und nicht als Geschäftsmänner, sondern als privilegirte Individuen und Redner legen dieselben ihre Ansichten dar. Die Beredsamkeit dieser Redner ist an „Selbstostentation überreiche Geschwätzigkeit“ — und nur die sachlichen Vorträge eines Mannes wie der Herzog von Wellington, der überhaupt als Torystaatsmann ein Mann nach dem Herzen unsres Kritikers ist, findet Gnade vor seinen Augen. Der positive Refrain aber von all' diesen übellaunigen Herzenserleichterungen ist das überschwängliche Lob des deutschen und preußischen Staates. Hier ist die Arbeit bereits vollbracht, die in England noch bevorsteht. Hier hat der große Sinn, die Weisheit und Gerechtigkeitsliebe der Fürsten und eine mehrhundertjährige stille Arbeit der wissenschaftlichen Bildung dasjenige bewirkt, was die englische Nation von ihrer Volksrepräsentation nicht hat erlangen können. Die Hauptschuld von diesem Zurückstehen Englands gegen die civilisirten Staaten des Continents liegt in der Schwäche der monarchischen Macht. Eifersucht gegen die Macht der Krone ist „das hartnäckigste englische Vorurtheil“. Selbst die versuchte Reform daher wird voraussichtlich nur zu früherem Ruin führen. Sollte nämlich die Bill, um die man jetzt streitet, den dem bisherigen System entgegengesetzten Grundsätzen den Weg in das Parlament eröffnen, so würde der Kampf nur um so gefährlicher werden, als zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der reelleren Freiheit keine mittlere höhere Macht, sie zurückzuhalten und zu vermitteln stände. Nur von der Regierungsgewalt könnten die vernünftigen Grundsätze des Rechts und der Freiheit mit Erfolg realisirt werden. In England ist die Gewalt in den Händen einer privilegirten Klasse. Die Vertreter jener richtigeren Grundsätze können daher nur als Opposition gegen die Regierung und gegen die bestehende Ordnung der Dinge auftreten. Diese Grundsätze selbst werden ebendeshalb nicht in ihrer concreten praktischen Wahrheit und Anwendung wie in Deutschland, sondern in der gefährlichen Gestalt der französischen Abstraction sich geltend machen. Die Verwirklichung der Reformen ist gegen das englische Staatsprincip: sie kann schwerlich ohne die größten Er-

schütterungen des gesellschaftlichen und des Staatsverbandes durchgeführt werden.

Es ist überflüssig, dieses Raisonnement des selbstzufriednen und angsterfüllten Büreaukratismus zu widerlegen. Nicht lange, und die Geschichte selbst lieferte den Beweis, daß diese schwarzsichtigen Prophezeiungen über das Ausland ebenso unbegründet seien wie die idealisirende Auffassung der vaterländischen Restaurationszustände. Weder das Eine noch das Andere jedoch sollte Hegel erleben. Eben jetzt trat in unseren Gegenden zum ersten Mal die Cholera auf, um die politisch erschreckten Gemüther mit neuen Schrecken zu ängstigen. Aus der Mitte seiner Thätigkeit raffte sie auch den Philosophen dahin: er starb am Todestage Leibnitzens, am 14. November 1831.

Er starb in der Mitte seiner Thätigkeit, auf dem Höhepunkte seines Ruhmes, im Vollgenusse der Verehrung einer zahlreichen Jüngerschaar. Nicht blos ein mächtiges System, sondern eine mächtige und ausgebreitete Schule blieb hinter ihm zurück. Und auch diese Schule war wesentlich sein Werk und ein Theil seiner Philosophie. Ein System wie dieses war ohne eine förmliche, feste und organisirte Anhängerschaft nicht zu denken. Encyklopädisch nach seinem Inhalt, war es nothwendig propagandistisch in seinem äußeren Auftreten. Es kannte keine Grenzen als die Grenzen der Wissenschaft: nur durch Theilung der Arbeit konnte es seine Tendenz universellen Begreifens realisiren. Es war beweglich und ausdehnsam in's Unendliche: mittelst seiner Dialektik und seiner Ambiguität konnten sich Männer der entgegengesetztesten Gesinnung mit ihm befreunden, redliche wie unredliche Bekenner hinter seinen Formeln sich verstecken. Es war im Princip monarchisch, geschlossen und abschließend: von selbst schloß es seine Anhänger zu einem Kreise mit festem Mittelpunkt zusammen, und entschädigte für das Gefühl der Abhängigkeit durch das stolze Bewußtsein der Absolutheit. Zu der Beschaffenheit aber des Systems kam die Gesinnung und die Stellung des Meisters. Wie er die Richelieu und Napoleon bewunderte, weil sie die Eigenthümlichkeit der Menschen zu brechen verstanden, so war er selbst auch der Eigenthümlichkeit des Meinens und Philoso-

phirens feind. Wie den Willen der Menschen, so wollte er auch ihr Denken der Zucht und dem Gehorsam unterworfen wissen. Seine Philosophie bestand nicht in Satzungen, sondern im Philosophiren, aber ebendeshalb wies er die Forderung ab, das Philosophiren ohne die Philosophie zu lehren. Und wie er die Religion sich nicht ohne den Organismus einer Kirche, so konnte er sich auch das System des absoluten Wissens nicht ohne eine „Gemeinde der Wissenden" denken. Theoretisch und praktisch konnte er die Wahrheit nur als eine objectiv daseiende begreifen. Daher seine Allianz mit dem Staate; daher sein Bedürfniß nach einem wissenschaftlichen Verbande, der mit dem Staatsverbande in ein Verhältniß lebendiger Gegenseitigkeit träte. Seine Ideen gingen in dieser Hinsicht weiter und waren büreaukratischer als die der preußischen Regierung. Schon im Anfange der zwanziger Jahre hatte er den Plan einer philosophischen Staatszeitung entworfen und eine Denkschrift darüber an das Cultusministerium eingereicht[2]. Als ein Seitenstück zu der auf die Hervorbringung selbständiger Arbeiten gerichteten Akademie sollte eine kritische Akademie, eine Zeitschrift gegründet werden, die nach dem Muster des französischen Journal des savants den Titel und Charakter einer Regierungsanstalt hätte, eine Zeitschrift, deren Autorität dadurch ohne Zweifel erhöht werde, „daß eine darin erwiesene Auszeichnung unter den Augen einer hohen Staatsbehörde ertheilt wird, und gleichsam als ein dieser abgestattetes Gutachten angesehen werden kann". Wäre die Regierung auf dieses Project eingegangen, so würde man erlebt haben, daß der Staat geradezu für die Hegel'sche Philosophie Schule gemacht, die Hegel'sche Philosophie geradezu in die Besetzung der Lehrstellen von Staatswegen eingegriffen hätte. Die enge Beziehung Hegel's zu dem Minister von Altenstein, die Stimme, die ihm wiederholt bei wichtigen Unterrichtsfragen eingeräumt wurde, seine Stellung in der Berliner wissenschaftlichen Prüfungscommission gaben ihm ohnehin Mittel genug in die Hand, seine Philosophie zu einer praktischen Macht zu erheben und Schule zu machen. Schule in der That machte nicht blos das System, sondern auch der Urheber des Systems. Zwar nicht unter den unmittelbaren

Auspicien, wohl aber unter unverhohlener Theilnahme der Regierung traten im Jahre 1827 die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik in's Leben. Aus dem Lager der Hegelianer, unter Hegel's eifrigster Mitwirkung hervorgegangen, wurden sie überwiegend ein Organ der absoluten Philosophie, ein Sammelplatz, auf welchem die Schule über ihre eignen Kräfte Musterung und über die feindlichen oder abgeneigten Richtungen Gericht hielt.

Mächtiger, zum Glück, als alle wissenschaftliche Parteisucht und mächtiger auch als alle Systemfesseln ist die Macht der lebendigen Geschichte und die Triebkraft des in dieser wurzelnden Geistes. Gerade dasjenige, was dieses System zum System und was es schulebildend machte, gehörte einer vergänglichen Bildungsform an; was wahr darin ist, mußte, nach der Natur der Wahrheit, werden und sich entwickeln; was fortleben wollte, mußte weiterleben. Nie vielleicht hat auf wissenschaftlichem Gebiete die Form eine größere Gewalt geübt. Nie vielleicht ist in so umfassender Weise der Versuch gemacht worden, dasjenige, was auf dem Gebiete des Schönen den Erzeugnissen des menschlichen Geistes unendlichen Werth und ewige Dauer verleiht, auch auf dem Gebiete der Wahrheit in Anwendung zu bringen. Ein Nachklang unsrer großen Literaturperiode, sucht die Hegel'sche Philosophie auch das Denken und mit dem Denken das Universum in eine mit dem Inhalt sich deckende und folglich absolute Form zu bringen. Sie geht ganz auf in dem Ringen zwischen dieser Formtendenz und den aller abschließenden Formirung widerstrebenden Elementen der Welt und der Geschichte, des Denkens und der Wahrheit. Sie erscheint daher, oberflächlich betrachtet, als ein universeller Harmonismus, der keinen Gegensatz außer sich hat und der alle Gegensätze in sich überwältigt und versöhnt hat. Sie erscheint, bei genauerer Analyse, als eine Musterkarte von Widersprüchen und als ein Maximum von Verwirrung. Sie ist, um Alles zu sagen, der mit List und Geschick zum Frieden formulirte Krieg von Allem wider Alles. Sie will sein eine absolute Versöhnung von Denken und Wirklichkeit: sie ist in Wahrheit eine spiritualistische Verflüchtigung des Wirklichen und

eine methodische Corruption des reinen Denkens. Sie spiegelt vor, als ob sie die Freiheit absolut mit der Nothwendigkeit, den kritischen Verstand mit der Anschauung, das Subjective mit dem Substantiellen vermittle: sie treibt in Wahrheit nur ein betrügliches Spiel mit den Mächten der Freiheit und des Verstandes und des Subjectiven. Sie geht aus auf eine Verschmelzung der modernen und der antiken, der aufklärerischen und der romantischen Denkweise: sie schiebt in Wahrheit fortwährend die eine zwischen und über die andre, und vexirt das ästhetische durch das kritische, das kritische durch das ästhetische Verhalten. Sie rühmt sich, die pantheistische mit der theistischen Weltanschauung ausgesöhnt zu haben: sie ist in Wahrheit nur die schlechthinige Zweideutigkeit, sich weder zu der einen noch zu der andern, sich sowohl zu jener wie zu dieser zu bekennen. Sie scheint jetzt den Geist durchaus nur als geschichtlich sich entwickelnden zu begreifen: sie biegt jetzt wieder diese Entwickelung zu einem festen Kreise zusammen. Im Ganzen wie im Einzelnen ist ihr methodisches Vermitteln eine ästhetisch-formalistische Illusion. Dieser Formalismus aber dient endlich der Trägheit und Unwahrheit einer Periode, die den vorausgegangenen Spiritualismus des deutschen Lebens für die Installirung der schlechtesten Praxis ausbeutete. Die Hegel'sche Philosophie vollendet ihr Vermittlungsgeschäft, indem sie, den gesammten Lebens- und Wissensgehalt ihrer Zeit zusammengreifend, auch die sittlichen Mächte unsrer Befreiungsperiode mit der nachmaligen Abstumpfung und Beschwichtigung derselben in der Restaurationsperiode in Verbindung bringt.

Aber vorüber ist die Zeit ästhetischen Aufschwungs und vorüber auch die Zeit der politischen Ermattung. Unter dem Einfluß der neuen Weltbewegung seit dem Anfang der dreißiger Jahre erfolgte daher unvermeidlich die Auflösung eines Systems, in welchem alle Fäden unsrer geistigen Entwicklung sich wie in einem künstlich geschlungenen Knoten zusammengewirrt hatten. Sie erfolgte innerhalb der Schule selbst durch die eignen dem System einwohnenden Kräfte. Ihren Ausgang nahm sie an den Punkten, an denen sich der absolute Geist am

meisten mit dem Zeitgeist gemein gemacht und ihm ausdrücklich die Macht über sich eingeräumt hatte. Die theologische und die ethisch-politische Frage wurden wie billig am verhängnißvollsten für den unversehrten Bestand der neuen Lehre. In den Marken des theologischen Besitzes begann die Empörung. Hier versuchte sich das Moment der Kritik und des Verstandes von Neuem zu verselbständigen, hier zuerst hob sich der zu Boden speculirte Rationalismus wieder empor, hier zuerst schien es Ernst werden zu sollen mit den geschichtlichen Motiven. Die versuchte Emancipation des Verstandes consolidirte sich darauf zur Emancipation der praktischen Lebendigkeit des Geistes. Der Kritik auf dem Gebiete der Theologie folgte alsbald die Kritik, die sich gegen die Mächte des wirklichen Lebens und gegen das Compromiß mit dem Bestehenden wandte. Die eingedämmte Dialektik des Systems durchbrach ihre künstlichen Dämme, die in ihr latenten Freiheitstendenzen wurden entbunden und tumultuarisch gegen die Wirklichkeit in's Spiel gesetzt. Aber gleichzeitig mit den idealistischen forderten auch die realistischen Elemente ihr volles Recht. Gegen den illusorischen Kriticismus bildete ja in der Hegel'schen Philosophie ein ebenso illusorischer Empirismus das Gegengewicht. Wie gegen ihren Positivismus erst der kritische Verstand, so erhob jetzt gegen ihren Spiritualismus das sinnliche Gefühl und das Bedürfniß nach der Wirklichkeit einen leidenschaftlichen Protest. Hatte Strauß und die junghegel'sche Journalistik die Kritik und die Freiheit für die eigentliche Seele des Systems erklärt, so reducirte Feuerbach den ganzen Inhalt der Hegel'schen Metaphysik auf das sinnliche Dasein, auf den Menschen und die Natur.

Es ist hier nicht der Ort, Ihnen im Einzelnen den Verlauf dieser wissenschaftlichen Bewegung vorzuführen, noch viel weniger, darzustellen, wie ein anderer Kreis von Epigonen die sich auseinandergebenden Elemente des Hegel'schen Systems vergeblich in ein neues Verhältniß zu rücken, das gestörte Gleichgewicht unter neuen Formeln wiederherzustellen bemüht war. Die combinirende Kraft, welche diese Elemente kunstreich ineinandergeschlungen hatte, war gewichen. Die lebendigen Stoffe

waren mächtig geworden über die Form. Anarchisch trieben die vor Kurzem noch gebändigten Principien durcheinander und machten sich als extreme Einseitigkeiten in der Wissenschaft wie in der Praxis fühlbar. So sind sie im Zusammenhang mit der Geschichte unsrer Tage zur Erscheinung gekommen. In der Revolution, die wir erlebt haben, übersetzte sich in die Wirklichkeit und scheiterte an dieser Wirklichkeit das abstracte Freiheitspathos. In der nachfolgenden Reaction und in dem materialistischen Zuge, welcher zu einem großen Theile Wissenschaft und Leben der Gegenwart beherrscht, macht sich die andere Einseitigkeit, der idealitätslose Realismus geltend.

Was aber die Geschichte der letzten fünfundzwanzig Jahre mit dem Hegel'schen System gethan hat, das haben wir durch eine historische Analyse dieses Systems ihr nachgethan. Es giebt erfreulichere Aufgaben. Wenn in dem Anblick der Trümmer eines großen Gedankengebäudes an sich etwas Niederschlagendes liegt, so steigert sich dieses niederschlagende Gefühl in unserem Falle durch das unvermeidliche Eingeständniß, daß wir angesichts eines übermüthigen und siegreich vordringenden Feindes eine letzte Schanze geräumt haben, hinter welcher der Glaube an das Recht der Vernunft und der Freiheit eine lange Zuflucht vor ihren Verächtern und vor den gedankenlosen Repristinationstendenzen der Gegenwart gefunden hat. Wir räumen diese Schanze, was mehr ist, ohne eine neue an ihrer Stelle aufzuführen. Große metaphysische Bauten können nur einem ästhetisch gestimmten Geschlechte, große Entdeckungen auf dem Gebiete der Transscendentalphilosophie nur in solchen Epochen gelingen, in denen die Pulse des nationalen Lebens höher schlagen, in denen ein neuer Muth erwacht ist, die Tiefen des Gemüths weiter zu machen für die weiter werdende Welt. Unsere Zeit — täuschen Sie Sich nicht darüber — ist nicht eine solche. Es ist den Deutschen das Wunderbare gelungen, inmitten der äußersten Armseligkeit des öffentlichen Lebens, aus der Prosa und Dürre aller Zustände heraus eine mächtige und reine Dichtung zu erzeugen. Der Geist, der sich aus dieser Dichtung entwickelte, ist, seinem Ursprung entsprechend, rasch in

den Dienst der Abstraction gezogen und rasch auf diesem Gebiete verbraucht worden. Eine neue Metaphysik, — die Poesie gleichsam der Wissenschaft —, wird erst dann wieder unter uns erstehen können, wenn sich der deutsche Geist zuvor im Realen erfüllt und sich im Elemente politischer Freiheit einen neuen Boden geschaffen haben wird. Es ist weit bis dahin, so weit, daß wir uns billig von dem Ausschauen nach diesem Ziel zu der Pflicht zurückrufen, selbst Hand anzulegen und uns einzustellen in die Reihen derer, die um das Eine was Noth ist, um eine vernunftgemäßere und sittlichere Gestaltung unsres Staatslebens kämpfen.

Nach wie vor jedoch hat in diesem Kampf auch die Wissenschaft eine vorragende Stelle, uud es erneut sich mithin die Frage, mit welchen Waffen dieselbe eintreten soll, wenn sie doch die Rüstkammer selbst zerstört hat, aus der sie sich so lange zu Schutz und Angriff versorgen durfte?

Sie hat, antworte ich, diese Rüstkammer nur zerstört, um sich neue Waffen statt der alten zu schmieden, die dort zu verrosten und unbrauchbar zu werden drohten. Sie hat dieses System nur zertrümmert, um die Mächte von Neuem in Fluß zu bringen, die in der Form eines über den praktischen Interessen unserer Gegenwart sich zusammenschließenden Dogmatismus starr und wirkungslos wurden. Was uns Heutigen zu Gebote steht, ist der Gesammtgehalt derselben Bildung, welche in der Hegel'schen Philosophie einen vorübergehenden Abschluß, einen Sammel- und Ruhepunkt gefunden hat. Was uns zu Gebote steht, sind die wiederbefreiten Elemente, und ist der seiner vergänglichen Form entkleidete Geist jenes Systems. Die Zukunft der deutschen Wissenschaft ruht für's Erste auf denselben Factoren, aus denen der absolute Idealismus sich entwickelte: auf der durch Kant geläuterten Aufklärung, auf der Alterthumswissenschaft, auf dem ästhetischen und dem sittlich-nationalen Aufschwung, und sie ruht für's Andre auf eben der Entwickelung, welche alle diese Geister durch den Geist der neuen Philosophie erfuhren. Sie ist demnach in ihren Mittel und Materialien nicht ärmer, sondern reicher als diese. Sie ist reicher um den Gedankenkern und die Gedankenübung dieses Systems; sie ist reicher um die seitdem gemachte

Erfahrung, daß von den lebendigsten Trieben der vorangegangenen Bildung nicht wenige von dem großen Systematiker theils liegen gelassen, theils verschnitten worden sind.

Zwar, wie gesagt, nicht in der Form der Philosophie wird zunächst, bei der sichtlichen Ermattung der philosophischen Productivität, dieser reiche geistige Schatz verwerthet werden. Es ist einer Nation nicht gut, wenn sie lange Strecken ihres Lebens hindurch immer nur auf den Höhen der Wissenschaft wandelt, und unsrer Nation vor Allem wird es heilsam sein, wenn in ihrer speculativen Thätigkeit eine Pause, eine Periode der Sammlung und Vorbereitung eintritt. Den nächsten Beruf, die Erbschaft der Hegel'schen Philosophie anzutreten, hat die Geschichtswissenschaft. Nur die Gewohnheit des Speculirens, nur voreilige Constructions- oder Neuerungssucht wird sich herbeilassen, die Erscheinung eines reger erwachten Interesse's an dieser menschlichsten aller Wissenschaften von Neuem philosophisch zu formuliren. Wie sich naturgemäß der historische Sinn und die Arbeit an der Geschichte aus der Hegel'schen Philosophie entwickelt, bedarf kaum noch eines Nachweises. Sie selbst hat am Ende ihres Laufes, da, wo sie ermüdet beim Begreifen der Gegenwart anlangt, die Geschichte zu ihrer Erbin eingesetzt. Aus dem Studium der Geschichte des Geistes entsprungen, hat sie diese Geschichte stets neben ihrer Metaphysik, die historische stets neben der logisch-dialektischen Entwickelung festgehalten. Daß die Geschichte der Welt der Geist der Welt ist, bildet den Grundgedanken der Phänomenologie. Den sich in der Zeit entwickelnden Menschengeist und den ewig entwickelten absoluten Geist bald identificirend, bald wieder unterscheidend, ist Hegel's Geschichtsauffassung metaphysisch und seine Metaphysik historisch. In einer Zeit, die den poetischen Illusionen und den romantischen Unklarheiten entsagen gelernt hat, in einer Zeit, die sich von ungelösten Widersprüchen und von verwickelten praktischen Aufgaben umringt sieht, giebt es von hier aus nur Einen Schritt. Es ist die Dialektik unsrer praktischen wie theoretischen Entwickelung, die uns aus dem absoluten Idealismus zu einer ideenreichen Erforschung und Behandlung der Menschengeschichte

hinübertreibt. Die Wahrheit der absoluten Teleologie ist das Verständniß des zweckvollen Strebens unsres Geschlechts nach immer vollerer Erfüllung seiner Bestimmung. Der Lebenslauf des Absoluten verwandelt sich für die Wissenschaft der Gegenwart in den Prozeß der lebendigen Geschichte; der theils unreine, theils illusorische Historismus des Hegel'schen Systems übersetzt sich ihr in echte und wirkliche Geschichtlichkeit.

Wenn sich aber in der historischen Wissenschaft vorzugsweise die Meinung des Hegel'schen Systems realisirt, so wird der Geist ihrer Methode seine lebendigen Wirkungen in allen übrigen Wissenschaften zu entfalten haben. Die Antiquirung der Hegel'schen Logik ist nicht zugleich die Antiquirung des „concreten Begreifens". In der Geschichte wie in der Naturwissenschaft handelt es sich schlechterdings um nichts Anderes. Aus der Metaphysik heraus auf die Gebiete des realen Erkennens entführt, wird die „Dialektik der Sache selbst" erst zu wirklich objectivem und genetischem, wird das concrete erst zu wahrhaft individualisirendem Erkennen werden. Erst dann ist die absolute Methode wahrhaft absolut, wenn sie sich bescheidet, ihren constructiven gegen einen heuristischen Charakter zu vertauschen, wenn sie ihrer scholastischen Form und mit dieser ihren sophistischen Neigungen entsagt. Wenn die Praxis denkenden Anschauens und anschauenden Denkens, lebendigen mit allen Sinnen des Geistes in alle Tiefen der Dinge eindringenden Forschens allgemein geworden sein wird, dann fürwahr wird die Hegel'sche Philosophie ihre Bestimmung zu Ende erfüllt haben, und es wird alsdann gleichgültig sein, ob man sich noch des Dienstes erinnert, den die Disciplin ihrer Logik für die Gewöhnung an eine solche Forschungsweise dem deutschen Geiste erwiesen hat.

Dann jedoch, ich zweifle wenig, wird auch die Philosophie längst wieder aus dem Gedeihen aller übrigen Wissenschaften den höheren Ideenmuth geschöpft haben, der dazu gehört, das Denken und Wissen der Zeit in übergreifenden höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkten zusammenzufassen. Nicht blos in der flüssigen Praxis des realen historischen und naturwissenschaftlichen Erkennens, auch in der Form einer selbständigen Theorie

werden alsdann die auseinandergegangenen Elemente des Hegel'schen Systems recombinirt worden sein. Daß diese Theorie ein weltumspannendes metaphysisches System sein werde, halte ich für wenig wahrscheinlich. Den Glauben an die Möglichkeit eines solchen hat vermuthlich das Schicksal des Hegel'schen Systems auf lange, diese Möglichkeit selbst hat vielleicht der Zustand der Welt und die wachsende Masse des Wissens für immer zerstört. Doch zu welchen Wagnissen sich auch die dichtende Abstraction noch jemals versteigen möge: für die nähere Zukunft ist der Philosophie unzweifelhaft eine andere Aufgabe zugewiesen. Eben jenes lebendige, concrete und individualisirende Erkennen, welches die Seele der übrigen Wissenschaften ausmacht, wird auch die Wissenschaft der Wissenschaften in reinerer und echterer Weise zu verwirklichen haben, als es durch die Philosophie des absoluten Wissens geschehen ist. Um den Geist, welcher ihr ewiges Thema ist, lebendig und concret zu fassen, wird sie ihn nirgends als in den Tiefen des menschlichen Wesens und in dem realen Prozeß von dessen Entwickelung suchen dürfen. Die Philosophie der Zukunft wird wieder eine kritische und transscendentale sein. Schon Recht, wenn man nicht müde wird, auf den ehrlichen Weg Kant's zurückzuweisen, und gleich Recht, wenn man fordert, daß nichts von den tiefen Intentionen, nichts von dem concreteren Charakter der Hegel'schen Philosophie verloren gehen dürfe. Die allgemeine Formel der Philosophie der Zukunft aufzustellen, ist unbedenklich. Es handelt sich darum, die dogmatische Metaphysik des letzten Systems in's Transscendentale umzuschreiben. Die Wahrheit der absoluten Idee ist der lebendige Mensch in der ganzen Concretion seiner Innerlichkeit und in der Totalität seiner historischen Erscheinung und Entwickelung. Deutlich genug sind die ferneren Schicksale der Philosophie durch den bisherigen Gang dieser Wissenschaft angedeutet. Ueber die Systeme des Alterthums kam die Philosophie erst dadurch hinaus, daß von ihren Jenseitigkeiten auf das den Sinnen und dem denkenden Selbstbewußtsein Gegenwärtige zurückgelenkt wurde. Ueber den Dogmatismus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie führte uns erst Kant's Transscendentalphilosophie hinaus. Die Hegel'sche Metaphysik wird gleichermaa-

ßen nicht durch eine kühnere und künstlichere Metaphysik, sie wird nur durch eine Wissenschaftslehre zu überbieten sein, welche mit Kant'scher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit die Höhen und Weiten jenes Systems an den Tiefen und Engen des lebendigen Subjects, seine dialektische Kunst an der schöpferischen Kraft dieser Dialektik mißt. Von der Metaphysik des concreten Begriffs wird eine kritische Untersuchung zu dem Quellpunkt derselben, zu ihren innermenschlichen Fundamenten zurückzusteigen haben. Der Mensch in der Totalität seines Wesens ist das Object dieser Kritik. Es zu ergreifen wird auf keinem anderen Wege möglich sein als auf dem von Kant und Fichte vorgezeichneten. An der Function des Anschauens, Urtheilens, Schließens entdeckte die Vernunftkritik die Elemente und Gesetze des abstracten Erkennens. An den lebendigen Acten, in denen der Mensch in der Totalität seines Wesens energirt und sich mit sich und mit der realen Welt zusammenschließt, wird die neue Kritik die concreten Gesetze des menschlichen Geistes zu entdecken haben. Die erschöpfende Antwort auf die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? liegt in der weitergreifenden Frage: wie ist die Synthese der Sprache, der Kunst, der Religion, der rechtlichen, der sittlichen und der wissenschaftlichen Praxis möglich?

Ich bezeichne den allgemeinen Ort einer künftigen Philosophie. Ehe eine solche die Antwort auf jene Frage wird ertheilen können, mag die empirische Wissenschaft noch lange Entdeckungen häufen, und es mag auch alsdann noch einer genialen Kraft bedürfen, um aus ewig unvollständigen Materialien ein vollkommnes Resultat zu ziehen. Für jetzt bleibt, soviel ich sehe, nur das Eine zu wünschen, daß die Regsamkeit der empirischen Forschung weder durch übereilte metaphysische Constructionen unterbrochen, noch durch die Principien der Gedankenlosigkeit, durch den Aberglauben des Materialismus irregeleitet werde. Uns selbst aber weist der Glaube an das Recht der Ideen und an die Zukunft der Philosophie auf die Mitarbeit an demjenigen Theile der empirischen Forschung hin, der die Interessen des geistigen Lebens zu seinem unmittelbaren Vorwurf hat — auf die Mitarbeit an der Geschichtsforschung. Es ist zunächst die

Geschichte der Philosophie und die Geschichte der geistigen Entwickelung der Nationen, die uns zufällt. In diesen Kreis gehört auch die Darstellung, wie ein großer Mensch aus den Elementen seiner Zeit geworden, wie er sich und durch seine Gedanken die Welt gebildet und gefördert hat. Einer solchen Darstellung waren auch diese Vorlesungen gewidmet. Möchten sie ihres Gegenstandes nicht unwürdig gewesen sein, möchten sie Ihnen vor Allem einen würdigen Begriff von derjenigen wissenschaftlichen Weise gegeben haben, deren Ausbildung sie selbst als die nächste bleibende Frucht der Hegel'schen Dialektik und Systematik bezeichnet haben!

Anmerkungen.

Erste Vorlesung.

[1] Gans in der Vorrede zur zweiten Auflage von Hegel's Rechtsphilosophie (Werke, VIII, S. XIV.) und Schelling, Erste Vorlesung in Berlin (Stuttgart und Tübingen 1841) S. 15.

[2] (S. 7.) Vorrede zur Rechtsphilosophie (a. a. O. S. 18.).

[3] (S. 8.) Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke I, 408.).

Zweite Vorlesung.

[1] (S. 16.) Vgl. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben (Berlin 1844) S. 3 u. 4. Indem sich die ganze folgende Darstellung diesem Werke in den meisten Punkten der äußeren Geschichte anschließt, so werden sich im Folgenden die Verweisungen auf dasselbe auf solche Fälle beschränken, wo es entweder ergänzend und beweisend auftritt, oder wo seine Angaben der Berichtigung bedürfen.

[2] (S. 18.) Vischer, Dr. Strauß und die Wirtemberger, in den Hallischen Jahrbüchern 1838, No. 57 ff.; daselbst S. 476.

[3] (S. 20.) Rosenkranz im Anhang des Lebens Hegel's S. 431 ff. Noch ausführlichere Mittheilungen, namentlich aus Hegel's Excerptensammlung, findet man bei Thaulow, Hegel's Aeußerungen über Erziehung und Unterricht (Kiel 1854) III, 14.

[4] (S. 22.) Vgl. zur Ergänzung der Rosenkranz'schen Darstellung die Aufzeichnungen des Magister Leutwein, mitgetheilt von Schwegler in den Jahrbb. der Gegenwart (Juli 1844 S. 675 ff.) und Ch. Th. Schwab im Leben Hölderlin's (Hölderlin's Sämmtliche Werke II, 276.); dazu Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen (Tübingen 1849), S. 277 und Zeller, Theol. Jahrbb. 1845, IV. Bd., 1. Heft, S. 205.

[5] (S. 25.) Vom 29. September 1809. (Werke XVI, 133 ff.); vgl. Vorlesung XII, S. 277.

[6] (Ebendas.) An Niethammer vom 23. October 1812 (Werke XVII, 384.).

[7] (S. 27.) Schelling in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Sämmtliche Werke II, 1, S. 583.).

[8] (S. 29.) Vgl. die vortreffliche Charakteristik der Tübinger Theologie in der Zeit von 1777 bis 1812 von Baur in Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen, S. 216 ff.

[9] (S. 30.) Daß es ein Irrthum von Rosenkranz war, wenn dieser in der Biographie Hegel's die Abhandlung De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate als von Hegel verfaßt darstellte, ist zuerst in der A. Allg. Ztg. (1844, No. 343, Beilage) erinnert, und demnächst der wahre Sachverhalt in einem Aufsatz von J. H. Fichte, Hegel's philosophische Magister-Dissertation und sein Verhältniß zu Schelling, in der Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie XIII, 142 ff. dargelegt worden. Nach Schwab (a. a. O. S. 276) bestand das sogenannte Specimen, durch welches sich Hegel für die Magisterwürde legitimirte, aus zwei Abhandlungen: „Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität" und „Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie".

[10] (S. 33.) Vgl. außer Rosenkranz S. 28 ff. Klüpfel a. a. O., S. 267 ff.

[11] (S. 34.) Nach dem Zeugniß Leutwein's a. a. O. S. 677. 78.

[12] (S. 36.) S. Rosenkranz im Anhang des Lebens Hegel's, S. 462 ff.

[13] (S. 38.) Rosenkranz, Aus Hegel's Leben, in Prutz' Literarhistorischem Taschenbuch, Jahrgang 1844 (auch besonders ausgegeben Leipzig 1845, S. 91 ff.) und im Leben Hegel's S. 40 u. S. 78.

Dritte Vorlesung.

[1] (S. 40.) Das Hegel'sche Abgangszeugniß ist von Zeller, Ueber Hegel's theologische Entwickelung, in den Theol. Jahrbb. a. a. O., veröffentlicht worden. Auch für das Folgende mag der Zeller'sche Aufsatz verglichen werden. — Darüber, daß auch die von Rosenkranz, S. 38—39 besprochene Dissertation De ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus zum Behuf der Erlangung der Candidatenwürde von Hegel nur vertheidigt wurde, nicht aber von ihm, sondern von dem Kanzler Le Bret verfaßt war, s. J. H. Fichte a. a. O., S. 149 ff.

[2] (S. 41.) Die Liberalität der Hegel'schen Familie hat den Verfasser in den Stand gesetzt, einen großen Theil dieser wie der übrigen Hegel'schen Papiere selbst einzusehen. Auf diese Durchsicht stützt sich was in der folgenden Darstellung über die Mittheilungen von Rosenkranz im Leben Hegel's, S. 490 ff. und in dessen Aufsatz in Prutz' Taschenbuch, S. 103 ff., hinausgeht.

[3] (Ebendas.) Vom 4. Febr. 1795. Die Briefe Schelling's an Hegel, die dem Biographen des Letzteren vorenthalten blieben, (s. Rosenkranz in der Vorrede seines Werkes S. VI.) sind seitdem im Original in den Besitz

der Hegel'schen Familie gekommen. Bereitwillig wurde dem Verfasser die Einsicht und Benutzung derselben gestattet. Zu einem Einverständniß über eine gemeinschaftliche Veröffentlichung dieser Documente wird hoffentlich die Herausgabe der Schelling'schen Schriften den Anstoß geben.

[4] (S. 43.) Die Hegel'schen Briefe bei Rosenkranz, S. 64 ff.

[5] (S. 44.) Schelling an Hegel, am heiligen Dreikönigsabend 1795.

[6] (S. 50.) S. Rosenkranz, S. 102.

[7] (S. 52.) Auch neben den von Hegel's Biographen mitgetheilten Proben wird die folgende Exposition der Erzählung Matth. 26 und Luc. 7. als ein besonders anschauliches Beispiel von der Art dienen, in welcher Hegel die evangelische Geschichte gleichsam auszusaugen und ihren Gehalt zugleich dem Verstand und der Empfindung nahe zu bringen suchte. „Auch ein schönes Beispiel einer wiederkehrenden Sünderin," heißt es, „kömmt in der Geschichte Jesu vor: die berühmte schöne Sünderin, Maria Magdalena. Es möge nicht übel gedeutet werden, wenn die in Zeit, Ort und andern Umständen abweichenden Erzählungen, die auf verschiedene Begebenheiten deuten, hier nur als verschiedene Formen derselben Geschichte behandelt werden, da über die Wirklichkeit damit nichts gesprochen sein soll, und an unsrer Ansicht nichts verändert wird. Die schuldbewußte Maria hört, daß Jesus in dem Hause eines Pharisäers speiste, in einer großen Versammlung rechtlicher rechtschaffener Leute (honnêtes gens). Ihr Gemüth treibt sie durch diese Gesellschaft zu Jesu, sie tritt hinten zu seinen Füßen, weinet und netzt seine Füße mit ihren Thränen, und trocknet sie mit den Haaren ihres Hauptes, küßt sie und salbt sie mit Salben, mit unverfälschtem und köstlichem Nardenwasser. Die schüchterne, sich selbst genügende, stolze Jungfräulichkeit kann das Bedürfniß der Liebe nicht laut werden lassen, kann noch viel weniger bei der Ergießung der Seele den gesetzlichen Blicken rechtlicher Leute, der Pharisaer und der Jünger trotzen (— ihre Sünden sind, sich über das Rechtliche weggesetzt zu haben —); aber eine tief verwundete, der Verzweiflung nahe Seele muß sich und ihre Blödigkeit überschreien, und ihrem eigenen Gefühl der Rechtlichkeit zum Trotz, die ganze Fülle von Liebe geben und genießen um in diesem innigen Genuß ihr Bewußtsein zu verstecken. Der rechtschaffene Simon fühlt im Angesicht dieser lebendigen, alle Schuld tilgenden Küsse, dieser Seligkeit der aus ihrem Erguß Versöhnung trinkenden Liebe nur die Unschicklichkeit, daß Jesus sich mit einer solchen Creatur einlasse, er setzt dies Gefühl so sehr voraus, daß er es nicht ausdrückt; sondern sogleich kann er die Consequenz ziehen: wenn Jesus ein Seher wäre, so würde er wissen, daß dies Weib eine Sünderin ist. Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, sagt Jesus, denn sie hat viel geliebt; welchem aber wenige vergeben werden, der hat wenig geliebt. — Bei Simon hatte nur seine Urtheilskraft sich geäußert; bei den Freunden Jesu regte sich ein viel edleres, ein moralisches Interesse; das Wasser hätte wohl um dreihundert Groschen verkauft und das Geld den Armen gegeben werden können! Diese ihre moralische Tendenz, den Armen wohlzuthun; ihre wohlberechnende Klugheit, ihre aufmerksame Tugend, mit Verstand verbunden, ist nur eine

Rohheit; denn sie faßten die schöne Situation nicht nur nicht, sie beleidigten sogar den heiligen Erguß eines liebenden Gemüths. Warum bekümmert ihr sie? sagt Jesus, sie hat ein schönes Werk an mir gethan; — und es ist das einzige, was in der Geschichte Jesu den Namen eines schönen führt; so unbefangen, so ohne Zweck irgend einer Nutzanwendung in That oder Lehre äußert sich nur ein Weib voll Liebe. — Wohl nicht um die Jünger auf den eigentlichen Standpunkt zu stellen, sondern um Ruhe für die Situation zu gewinnen, muß Jesus ihnen eine Seite zuwenden, für die sie empfänglich sind, mit der er ihnen nicht das Schöne derselben erklären will. Er leitet eine Art von Verehrung seiner Person aus der Handlung ab. Gegen rohe Seelen muß man sich begnügen, nur eine Entweihung eines schönen Gemüths durch sie abzuwenden; es wäre vergebens, einer groben Organisation den Duft des Geistes erklären zu wollen, dessen Anhauch für sie unempfindbar war. Sie hat mich, sagt Jesus, im Voraus auf mein Begräbniß gesalbt. Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt. Wer wollte wünschen, daß Maria in das Schicksal des Judenlebens sich gefügt hätte, als ein Automat ihrer Zeit, rechtlich und gemein, ohne Sünde und ohne Liebe abgelaufen wäre? Ohne Liebe; denn ihre und ihres Volkes Zeit war wohl eine von denen, in welcher das schöne Gemüth ohne Sünde nicht leben konnte, aber zu dieser wie zu jeder andern Zeit konnte sie durch Liebe zum schönsten Bewußtsein zurückkehren."

* (S. 57.) Es wird sich verlohnen, die Ausführungen, auf die der Text Bezug genommen, hier in ihrem ganzen Zusammenhange und wörtlich mitzutheilen.

„Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion."

„Es ist eine der angenehmsten Empfindungen der Christen, ihr Glück und ihre Wissenschaft mit dem Unglück und der Finsterniß der Heiden in Vergleichung zu setzen, und einer der Gemeinplätze, wohin die geistlichen Hirten ihre Schafe auf die Weide der Selbstzufriedenheit und der stolzen Demuth am liebsten führen, ihnen dies Glück recht lebhaft vor die Augen zu stellen, wobei dann die blinden Heiden gewöhnlich sehr übel wegkommen. Besonders werden sie wegen der Trostlosigkeit ihrer Religion, die ihnen keine Vergebung der Sünden verheißt und sie ohne den Glauben an eine Vorsehung läßt, welche ihre Schicksale nach weisen und wohlthätigen Zwecken leite, bedauert. Wir können aber bald gewahr werden, daß wir unser Mitleiden sparen dürfen, indem wir bei den Griechen nicht diejenigen Bedürfnisse antreffen, die unsre jetzige praktische Vernunft hat, — der man überhaupt wirklich sehr viel aufzubinden weiß.

Die Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche ist eine von den wunderbaren Revolutionen, deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß: den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebensoschwer mit Worten dar-

zustellen, als aufzufaßen ist. Die Unbekanntschaft mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen. Eine Revolution von der Art, wie die, daß eine einheimische uralte Religion von einer fremden verdrängt wird, eine solche Revolution, die sich unmittelbar im Geisterreiche zuträgt, muß um so unmittelbarer in dem Geiste der Zeit selbst ihre Ursachen finden.

Wie konnte eine Religion verdrängt werden, die seit Jahrhunderten sich in den Staaten festgesetzt hatte, die mit der Staatsverfassung auf's Innigste zusammenhing, wie konnte der Glaube an Götter aufhören, denen die Städte und Reiche ihre Entstehung zuschrieben, denen die Völker alle Tage Opfer brachten, deren Segen sie zu allen Geschäften anriefen, unter deren Panier die Armeen allein siegreich gewesen waren, denen sie für ihre Siege gedankt hatten, denen die Fröhlichkeit ihre Lieder, sowie der Ernst seine Gebete weihte, deren Tempel, deren Altäre, Reichthümer und Statuen der Stolz der Völker, der Ruhm der Künste war, deren Verehrung und Feste nur Veranlassungen zur allgemeinen Freude waren, — wie konnte der Glaube an die Götter, der mit tausend Fäden in das Gewebe des menschlichen Lebens verschlungen war, aus diesem Zusammenhange losgerissen werden? Einer körperlichen Gewohnheit kann der Wille des Geistes und andere körperlichen Kräfte, einer Gewohnheit einer einzelnen Seelenkraft, außer dem festen Willen, andre Seelenkräfte entgegengesetzt werden: aber einer Gewohnheit der Seele, die nicht isolirt, wie jetzt häufig die Religion, ist, sondern die alle Seiten menschlicher Kräfte durchschlingt und mit der selbstthätigsten Kraft selbst aufs Innigste verwebt ist — wie stark muß das Gegengewicht sein, das jene Macht überwinde!

„„Die Bekanntschaft mit dem Christenthum hatte die negative Wirkung, daß die Völker auf das Dürftige und Trostlose ihrer Religion aufmerksam gemacht wurden, daß ihr Verstand das Ungereimte und Lächerliche der Fabeln ihrer Mythologie einsah und sich damit nicht mehr befriedigte, — die positive Wirkung, daß sie das Christenthum, die Religion, die, allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens angemessen, alle Fragen der menschlichen Vernunft so befriedigend beantwortet, die außerdem ihren göttlichen Ursprung noch durch Wunder beglaubigte, annahmen."" Dies ist die gewöhnliche Antwort auf jene Frage, und die Ausdrücke: Aufklärung des Verstandes und neue Einsicht und dgl., die man dabei gebraucht, sind uns so geläufig, daß wir große Dinge dabei zu denken und Alles damit erklärt zu haben vermeinen, und wir stellen uns jene Operation so leicht und die Wirkung so natürlich vor, da es uns ja so leicht ist, einem jeden Kinde begreiflich zu machen, wie ungereimt es ist, zu glauben, daß da oben im Himmel ein solches Rudel von Göttern als die Heiden glaubten, herumrumoren, essen und trinken, sich herumbalgen und noch andere Dinge treiben, deren sich bei uns jeder gesittete Mensch schämt.

Wer aber nur die einfältige Bemerkung gemacht hat, daß jene Heiden doch auch Verstand hatten, daß sie außerdem in Allem, was groß, schön, edel und frei ist, noch so sehr unsre Muster sind, daß wir uns über diese Menschen

als ein uns fremdes Geschlecht nur verwundern können, wer es weiß, daß die Religion, besonders eine Phantasiereligion, nicht durch kalte Schlüsse, die man sich da in der Studirstube vorrechnet, aus dem Herzen, am wenigsten aus dem Herzen und dem ganzen Leben des Volkes gerissen wird, wer es ferner weiß, daß bei der Verbreitung der christlichen Religion eher alles Andre als Vernunft und Verstand sind angewendet worden, wer, statt durch die Wunder den Eingang des Christenthums erklärbar zu finden, eher sich die Frage schon aufgeworfen hat: wie muß das Zeitalter beschaffen gewesen sein, daß Wunder, und zwar solche Wunder, als uns die Geschichte erzählt, in derselben möglich wurden, — wer diese Bemerkungen schon gemacht hat, wird die oben aufgeworfene Frage durch jene Antwort noch nicht befriedigend gelöst finden.

Dem freien Rom, das eine Menge von Staaten, die in Asien früher, gegen Abend später ihre Freiheit verloren hatten, sich unterworfen, und einige wenige noch freie zerstört hatte, (denn diese hätten sich nicht unterjochen lassen) — der Siegerin der Welt blieb allein die Ehre, wenigstens die letzte zu sein, die ihre Freiheit verlor. Die griechische und römische Religion war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verlust der Freiheit mußte auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verloren gehen. Was sollen einer Armee Kanonen, die ihre Ammunition verschossen hat? — sie muß andere Waffen suchen. Was sollen dem Fischer Netze, wenn der Strom vertrocknet ist?

Als freie Menschen gehorchten sie Gesetzen, die sie sich selbst gegeben, gehorchten sie Menschen, die sie selbst zu ihren Obern gesetzt, führten sie Kriege, die sie selbst beschlossen, gaben ihr Eigenthum, ihre Leidenschaften hin, opferten tausend Leben für eine Sache, welche die ihrige war, lehrten und lernten nicht, aber übten Tugendmaximen durch Handlungen aus, die sie ganz ihr eigen nennen konnten; im öffentlichen, wie im Privat- und häuslichen Leben war jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen. Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb. Dies war sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt, den er in der Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer, und konnte dies selbst realisiren. Für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nicht oder nur einfallen, er konnte nur in thatenlosen, in trägen Augenblicken einen Wunsch, der blos ihn betraf, etwas stärker empfinden — Cato wandte sich erst zu Plato's Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung.

Ihre Götter herrschten im Reiche der Natur, über Alles, wodurch Menschen leiden oder glücklich sein können. Hohe Leidenschaften waren ihr Werk, sowie große Gaben der Weisheit, der Rede und des Raths ihr Geschenk. Sie wurden um Rath gefragt wegen glücklichen oder unglücklichen Erfolgs einer Unternehmung und um ihren Segen gefleht, ihnen wurde für ihre

Gaben jeder Art gedankt. Diesen Herrschern der Natur, dieser Macht selbst konnte der Mensch sich selbst, seine Freiheit entgegensetzen, wenn er mit ihnen in Collision kam. Ihr Wille war frei, gehorchte seinen eignen Gesetzen, sie kannten keine göttlichen Gebote, oder wenn sie das Moralgesetz ein göttliches Gebot nannten, so war es ihnen nirgend, in keinem Buchstaben gegeben, es regierte sie unsichtbar (Antigone). Dabei erkannten sie das Recht eines Jeden, seinen Willen, er mochte gut oder bös sein, zu haben. Die Guten erkannten für sich die Pflicht, gut zu sein, aber ehrten zugleich die Freiheit des Andern, es auch nicht sein zu können, und stellten daher weder eine göttliche, noch eine von sich gemachte oder abstrahirte Moral auf, die sie Andern zumutheten.

Glückliche Kriege, Vermehrung des Reichthums und Bekanntschaft mit mehreren Bequemlichkeiten des Lebens und mit Luxus erzeugten in Athen und Rom eine Aristokratie des Kriegsruhms und des Reichthums. Bestochen durch die Thaten jener Männer und mehr noch durch den Gebrauch, den sie von ihren Reichthümern machten, räumten ihnen die Menschen gern und freiwillig eine Uebermacht und Gewalt im Staate ein, die sie sich bewußt waren, ihnen selbst gegeben zu haben und ihnen im ersten Anfall einer üblen Laune wieder nehmen zu können. Nach und nach jedoch hörten sie auf, einen Vorwurf zu verdienen, den man ihnen so oft gemacht hat, nämlich undankbar gegen sie zu sein und bei der Wahl zwischen diesem Unrecht und der Freiheit das Erstere vorzuziehn, Tugenden eines Mannes verfluchen zu können, die ihrem Vaterlande den Untergang brachten. Bald wurde die frei eingeräumte Uebermacht mit Gewalt behauptet, und schon diese Möglichkeit setzt den Verlust desjenigen Gefühls und Bewußtseins voraus, das Montesquieu unter dem Namen der Tugend zum Princip der Republiken macht und das die Fähigkeit ist, für eine Idee, die für Republiken im Vaterlande realisirt ist, das Individuum aufopfern zu können.

Das Bild des Staates, als ein Product seiner Thätigkeit verschwand aus der Seele des Bürgers; die Sorge, die Uebersicht des Ganzen ruhte in der Seele eines Einzigen oder einiger Wenigen: ein Jeder hatte seinen ihm angewiesenen mehr oder weniger eingeschränkten, von dem Platze des Andern verschiedenen Platz; einer geringen Anzahl von Bürgern war die Regierung der Staatsmaschine anvertraut, und diese dienten nur als einzelne Räder, die ihren Werth erst in Verbindung mit andern erhalten — der Jedem anvertraute Theil des zerstückelten Ganzen war im Verhältniß zu diesem so unbeträchtlich, daß der Einzelne dieses Verhältniß nicht zu kennen oder vor Augen zu haben brauchte. Brauchbarkeit im Staate war der große Zweck, den der Staat seinen Unterthanen setzte, und der Zweck, den diese sich dabei setzten, war Erwerb und Unterhalt, und noch etwa Eitelkeit. Alle Thätigkeit, alle Zwecke bezogen sich jetzt auf's Individuelle; keine Thätigkeit mehr für ein Ganzes, für eine Idee; entweder arbeitete Jeder für sich oder gezwungen für einen andern Einzelnen. Die Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, selbstgewählten Obrigkeiten und Heerführern zu folgen, selbstmitbeschlossene Pläne auszuführen, fiel hinweg; alle politische Freiheit fiel hinweg; das Recht

des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigenthums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; die Erscheinung, die ihm das ganze Gewebe seiner Zwecke, die Thätigkeit seines ganzen Lebens niederriß, der Tod mußte ihm etwas Schreckliches sein. Denn ihn überlebte nichts: den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele, etwas Ewiges sei.

Aber so, indem alle Zwecke, alle Thätigkeiten auf's Einzelne gingen, indem der Mensch für dieselben keine allgemeine Idee mehr fand, für die er leben und sterben mochte, fand er auch keine Zuflucht bei seinen Göttern, denn auch sie waren einzelne, unvollendete Wesen, die einer Idee nicht Genüge leisten konnten. Griechen und Römer waren mit so dürftig ausgerüsteten, mit Schwachheiten der Menschen begabten Göttern zufrieden! denn das Ewige, das Selbständige hatten jene Menschen in ihrem eigenen Busen. Sie konnten die Verspottung derselben auf der Bühne leiden, denn es war nicht das Heilige, das man in ihnen verspotten konnte; ein Sclave bei Plautus durfte sagen: si summus Jupiter hoc facit, ego homuncio idem non fecerim? eine Folgerung, die seine Zuhörer seltsam und lächerlich finden mußten, da ihnen das Princip, was der Mensch zu thun habe, in den Göttern zu finden, ganz unbekannt war, die ein Christ hingegen richtig finden müßte. In diesem Zustande, ohne Glauben an etwas Haltbares, an etwas Absolutes, in dieser Gewohnheit, einem fremden Willen, einer fremden Gesetzgebung zu gehorchen, ohne Vaterland, in einem Staate, an dem keine Freude haften konnte, von dem der Bürger nur den Druck fühlte, bei einem Götterdienste, zu dessen Festen sie den Frohsinn, der aus ihrem Leben entflohen war, nicht mitbringen konnten, in einem Zustande, in welchem der Sclave, seinem Herrn ohnehin sehr häufig an natürlichen Fähigkeiten und an Bildung überlegen, bei ihm den Vorzug der Freiheit und Unabhängigkeit nicht mehr erblicken konnte, — in diesem Zustande bot sich den Menschen eine Religion dar, die entweder schon den Bedürfnissen der Zeit angemessen war, — denn sie war unter einem Volke von ähnlicher Verdorbenheit und ähnlicher, nur anders gefärbten Leerheit und Mangel entstanden — oder aus der die Menschen dasjenige formen, sich an das hängen konnten, was ihr Bedürfniß heischte.

Irgendwo nämlich das Absolute, das Selbständige, Praktische zu finden, konnte die Vernunft nie aufhören. In dem Willen der Menschen war es nicht mehr anzutreffen —: es zeigte sich ihr noch in der Gottheit, die die christliche Religion ihr darbot, außerhalb der Sphäre unsrer Macht, unsres Wollens, doch nicht unsres Flehens und Bittens; die Realisirung einer moralischen Idee konnte also nur noch gewünscht, (denn was man wünschen kann, kann man nicht selbst vollbringen, man erwartet, es ohne unser Zuthun zu erhalten) nicht mehr gewollt werden. Zu einer solchen, durch ein göttliches Wesen zu Stande zu bringenden Revolution machten auch die ersten Ausbreiter der christlichen Religion Hoffnung, und als diese Hoffnung endlich verschwand, so begnügte man sich, jene Revolution des Ganzen am Ende der Welt zu erwarten. Sobald einmal die Realisirung einer Idee außerhalb der

Grenzen menschlicher Macht gesetzt ist, — und die damaligen Menschen fühlten sich zu wenig mehr fähig — so ist es gleichviel, wie weit der Gegenstand des Hoffens in's Unermeßliche ausgedehnt wird, und er war also fähig, Alles, nicht für die Phantasie, sondern in der Erwartung der Wirklichkeit in sich aufzunehmen, womit ihn orientalische Einbildungskraft in ihrer Begeisterung ausgeschmückt hatte. Auch so lange der jüdische Staat Muth und Kraft, sich unabhängig zu erhalten, in sich selbst fand, finden wir die Juden zur Erwartung eines Messias selten, oder, wie Viele wollen, nie ihre Zuflucht nehmen; erst unterjocht von fremden Nationen, im Gefühl ihrer Ohnmacht und Schwäche sehen wir sie nach einem solchen Troste in ihren heiligen Büchern graben; damals, als sich ihnen ein Messias anbot, der ihre politischen Hoffnungen nicht erfüllte, hielt es das Volk der Mühe werth, daß ihr Staat noch ein Staat wäre; welchem Volke dies gleichgültig ist, ein solches wird bald aufhören, ein Volk zu sein; und kurze Zeit nachher warf es seine trägen Messiashoffnungen weg, griff zu den Waffen, und, nachdem es Alles gethan, was höchstbegeisterter Muth leisten kann, nachdem es das grauenvollste menschliche Elend ertragen hatte, begrub es sich und seinen Staat unter den Ruinen seiner Stadt, und würde in der Geschichte, in der Meinung der Nationen neben Carthaginiensern und Saguntinern, größer als die Griechen und Römer, deren Städte ihren Staat überlebten, dastehen, wenn das Gefühl dessen, was ein Volk für seine Unabhängigkeit thun kann, nicht zu fremde, und wenn wir nicht den Muth hätten, einem Volke vorschreiben zu wollen, daß es nicht seine Sache, sondern unsere Meinungen zu seiner Sache hätte machen und für diese leben und sterben sollen, für deren Behauptung wir keinen Finger rühren. Der zerstreute Ueberrest der Juden hat zwar die Idee seines Staates nicht verlassen, aber ist damit nicht mehr zum Panier eignen Muthes, sondern wieder nur zur Fahne einer trägen Messiashoffnung zurückgekehrt. Auch die Anhänger der heidnischen Religion fühlten diesen Mangel an praktischen Ideen. Daß sie sich unter den Menschen finden *sollten*, fühlte ein Lucian, ein Longin, und die traurige Erfahrung, die sie darüber machten, ergoß sich in bittere Klagen; Andere dagegen, wie Porphyr und Jamblich, versuchten es, ihre Götter mit einem Reichthum, der das Eigenthum der Menschen nicht mehr war, auszustatten, und dann von ihnen durch Zaubereien einen Theil davon als Geschenk zurückzuerhalten. Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigenthum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindiciren; aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?

In dem Schooße dieser verdorbenen Menschheit, die sich von der moralischen Seite selbst verachten mußte, aber sonst als einen Liebling der Gottheit hochhielt, mußte die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur erzeugt und gern angenommen werden; sie stimmte einerseits mit der Erfahrung überein, andrerseits that sie dem Stolze Genüge, die Schuld von sich abzuwälzen und im Gefühl des Elends selbst einen Grund des Stolzes zu

finden; sie brachte zu Ehren, was Schande ist, sie heiligte und verewig tejene Unfähigkeit, indem sie selbst das, an die Möglichkeit einer Kraft glauben zu können, zur Sünde machte. Das Gebiet der Herrschaft der heidnischen Götter wurde wie das des christlichen Gottes über die freie Geisterwelt ausgedehnt; ihm wurde nicht nur das Recht der Gesetzgebung ausschließend eingeräumt, sondern von ihm jede äußere Regung, jeder bessere Vorsatz und Entschluß als sein Werk erwartet, nicht in dem Sinn, wie die Stoiker alles Gute der Gottheit zuschrieben, indem sie ihre Seelen als ihres Geschlechts, als einen Funken von ihr sich dachten, sondern in dem Sinne als das Werk eines Wesens, das außer uns ist, dessen Theil wir nicht sind, das uns fern ist, mit dem wir nichts Gemeines haben. Ebenso wurde selbst das Vermögen, gegen jene Einwirkungen Gottes sich passiv zu verhalten, noch durch die unaufhörlichen Ränke und List eines bösen Wesens geschwächt, das in das Gebiet des andern sowohl im Natur- als im Geisterreiche beständige Streifereien machte, und als die Manichäer dem bösen Princip die ungetheilte Herrschaft im Reiche der Natur einzuräumen schienen, — so vindicirte die orthodoxe Kirche, gegen diese die Majestät Gottes entehrende Behauptung, dieser billig den größeren Theil derselben, das böse Princip aber war von ihr durch die Einräumung einer Macht im Reiche der Freiheit hinlänglich für diesen Verlust entschädigt worden.

Mit redlichem Herzen und einem gutmeinenden Eifer flüchtete sich das kraftlose Geschlecht zu dem Altar, auf dem es Selbständigkeit und Moralität fand und anbetete. Als aber das Christenthum in die verdorbnere vornehmere Klasse eindrang, als in seinem Innern selbst große Unterschiede von Vornehm und Gering entstanden, als der Despotismus alle Quellen des Lebens und Seins mehr vergiftete, da legte das Zeitalter die ganze Unbedeutsamkeit seines Wesens durch die Wendung dar, die seine Begriffe von der Göttlichkeit Gottes und seine Streitigkeiten darüber nahmen, und es zeigte seine Blöße um so unverhüllter, da es sie mit dem Nimbus der Heiligkeit umgab, und sie als die höchste Ehre der Menschheit hochpries.

Aus dem Ideal der Vollkommenheit nämlich, aus der einzigen Stätte, wo das Heilige verwahrt wurde, verschwand auch das Moralische, oder wurde wenigstens in Vergessenheit gestellt. Statt des Moralischen, des wahren Göttlichen, von dessen Anschauung doch erwärmende Strahlen in's Herz zurückgeworfen worden wären, zeigte der Spiegel nichts mehr, als das Bild seiner Zeit, nichts mehr als Natur, zu einem Zwecke, den ihr der Stolz und die Leidenschaft der Menschen beliebig lieh, — Natur; denn wir sehen alles Interesse des Wissens und Glaubens nach der metaphysischen oder transscendenten Seite der Idee von der Gottheit hingewandt. Wir sehen die Menschheit weniger mit dynamischen Verstandesbegriffen beschäftigt, die die theoretische Vernunft in's Unendliche auszuspannen vermögend ist, als vielmehr damit, Zahlenbegriffe, die Reflexionsbegriffe von Verschiedenheit u. dgl., ja sogar bloße Wahrnehmungsvorstellungen von Entstehen, Schaffen, Erzeugen auf ihr unendliches Object anwenden und seine Eigenschaften aus Begebenheiten in seiner Natur herleiten. Und diese Bestimmungen und Spitzfindigkeiten blieben

nicht, wie sonst, in den Studirstuben der Theologen eingeschlossen, ihr Publicum war die ganze Christenheit; alle Stände, alle Alter, beide Geschlechter nahmen gleichen Antheil daran, und die Verschiedenheit in solchen Meinungen erregte den tödtlichen Haß, die blutigsten Verfolgungen, oft eine völlige Zerrüttung aller moralischen Bande und der heiligsten Verhältnisse. Eine solche Umkehrung der Natur konnte nicht anders als sich auf's Fürchterlichste rächen.

Was den Zweck betrifft, den man dieser unendlichen Natur gab, so war er von einem moralischen Endzweck der Welt weit entfernt, nicht nur auf die Ausbreitung der christlichen Religion eingeschränkt, sondern auf Zwecke, die eine einzelne Gemeinde, einzelne Menschen, besonders Priester sich setzten, die eines Jeden Eigendünkel, Stolz, Ehrsucht, Neid, Haß und andre Leidenschaften ihm eingaben. Doch war es noch nicht Zeit zu der schöngemalten Vorsehungs- und Trosttheorie unsrer Tage, die den Schlußstein unserer Glückseligkeitslehre ausmacht. Die Lage der Christen war größtentheils zu unglücklich, als daß sie viel Glückseligkeit auf Erden erwartet hätte, der allgemeine Begriff einer Kirche zu tief in der Seele, als daß das Individuum so viel für sich erwartet oder gefordert hätte. Aber desto stärker waren die Forderungen, die man machte, sobald man sein Interesse mit dem Interesse dieser Kirche in Verbindung setzen konnte. Sie verschmähten die Freuden der Welt und die Güter der Erde, die sie entbehren mußten, und fanden ihre reichliche Entschädigung im Himmel. An die Stelle eines Vaterlandes, eines freien Staats war die Idee der Kirche getreten, die sich von jenem dadurch unterschied, daß, außerdem daß in ihr keine Freiheit Platz haben konnte, jener vollendet sich auf Erden befand, diese hingegen mit dem Himmel auf's Innigste in Verbindung stand, welcher dem Empfindungssystem der Christen so nahe war, daß das Hingeben aller Freuden und Güter keine Aufopferung scheinen konnte, und denjenigen Zuschauern des Todes der Märtyrer außerordentlich vorkommen mußte, die jene Empfindung der Nähe des Himmels nicht kannten.

So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den Geist des Menschen von dem Erdboden verjagt; der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, das Elend, das er verbreitete, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten! Die Objectivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten. Auf diese Art, durch seinen objectiven Gott offenbarte sich dieser Geist, als die Menschen so erstaunlich viel von Gott zu wissen anfingen, als so viele Geheimnisse seiner Natur, in so vielen Formeln, nicht wie sonst Geheimnisse von einem Nachbar dem andern in's Ohr, sondern in aller Welt ausgeschrieen wurden, und Kinder sie auswendig wußten. Der Geist der Zeit offenbarte sich in der Objectivität seines Gottes, als er, nicht dem Maaße nach in die Unendlichkeit hinaus, sondern in eine uns fremde Welt hinübergesetzt wurde, an deren Gebiet wir keinen Antheil, wo wir durch unser Thun uns anbauen, sondern in das wir uns

höchstens hineinbetteln oder hineinzaubern können, als der Mensch selbst ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein andres Nicht-Ich war. Am klarsten offenbarte er sich in der Menge Wunder, die er erzeugte, die in Ansehung des Entschließens und der Ueberzeugung an die Stelle eigner Vernunft traten. Am ungeheuersten aber, als für diesen Gott gefochten, gemordet, verläumdet, gebrannt, gestohlen, gelogen und betrogen wurde. In einer solchen Periode mußte die Gottheit völlig aufgehört haben, etwas Subjectives zu sein, sie mußte ganz zum Object geworden sein, und jene Verkehrtheit der moralischen Maximen ward dann ganz leicht und consequent durch die Theorie gerechtfertigt. Die Christen wissen durch die Offenbarung Gottes selbst, daß er der hocherhabene, des Himmels Herr über die ganze Erde, über die leblose und lebendige Natur, auch Herr der Geisterwelt ist; diesem König seine Ehrfurcht zu versagen auf die Art, wie er selbst befohlen hat, ist nothwendig Undank und Verbrechen. Dies ist das System jeder Kirche, und nur darüber befolgen sie verschiedene Maximen, wer der Richter und Strafer dieses Verbrechens sein soll. Die eine Kirche verwaltet dieses Richteramt selbst; die andre verdammt in ihrem System, rührt aber keinen Finger, diesen Richterspruch schon auf Erden auszuführen, und ist dagegen versichert, daß die Gottheit selbst ihn ausführen werde, und der Eifer, durch Lehre oder andre kleine Mittel der Bestechung oder Unterdrückung, die nur nicht bis zum Tode gehen durfte, mitzuwirken, scheint nach und nach zu erkalten, und ein Mitleiden an die Stelle des Hasses zu treten, eine Empfindung der Ohnmacht, die, so sehr ihr Grund ein Eigendünkel ist, der sich in dem Besitze der Wahrheit zu sein überredet, doch dem letzteren vorzuziehn ist. Der freie Mann konnte jenen Eifer so wenig als dieses Mitleiden haben; denn als ein Freier unter Freien lebend, würde er keinem andern das Recht zugestehen, an ihm bessern und ändern und sich in seine Maximen mischen zu wollen, auch sich nicht anmaaßen, Andern das Recht streitig zu machen, zu sein, wie sie sind und wie sie wollen, gut oder schlecht. Frömmigkeit und Sünde sind zwei Begriffe, die den Griechen in diesem Sinne fehlten; jenes ist uns eine Gesinnung, die aus Achtung gegen Gott als Gesetzgeber handelt, dieses eine Handlung, die Gebote, insofern sie göttlich sind, übertritt; ἅγιον, ἀνάγιον, pietas und impietas drückt heilige Empfindungen der Menschheit und Gesinnungen oder Handlungen aus, die denselben angemessen oder zuwider sind; sie nennen sie zugleich auch göttliche Gebote, aber nicht im positiven Sinne, und wenn Einem die Frage hätte einfallen können, womit er die Göttlichkeit eines Gebots oder Verbots erweisen wolle, so hätte er sich auf kein historisches Factum, sondern allein auf die Empfindung seines Herzens und die Uebereinstimmung aller guten Menschen berufen können.

In der Lage eines Volkes, wenn nach Vertilgung aller politischen Freiheit, alles Interesse an einem Staate — (denn Interesse können wir nur an etwas nehmen, für das wir thätig sein können) — verschwunden ist, und wenn der Zweck des Lebens nur auf Erwerbung des täglichen Brodes mit mehrerer oder wenigerer Bequemlichkeit oder Ueberfluß, und das Interesse am

Staate nur auf die Hoffnung, daß seine Erhaltung uns dieses gewähren oder erhalten wolle, eingeschränkt — und also völlig selbstsüchtig ist — muß sich in den Zügen, die wir im Geiste der Zeit erblicken, nothwendig auch Abneigung gegen Kriegsdienste finden, da sie das Gegentheil des allgemeinen Wunsches, eines ruhigen, gleichförmigen Genusses, da sie Beschwerlichkeiten und selbst den Verlust der Möglichkeit, noch etwas zu genießen, den Tod mit sich führen, oder wer dieses letzte Hülfsmittel, sich zu erhalten und seine Begierden zu befriedigen, das ihm Trägheit oder Lüderlichkeit oder Langeweile übrig läßt, ergreift, wird im Angesichte des Feindes nur feige sein. In diesem Zustande der Unterdrückung, der politischen Unthätigkeit sehen wir bei den Römern eine Menge Menschen, die sich durch Flucht, durch Bestechung, durch Verstümmlung der Glieder dem Kriegsdienste entzogen; und einem Volke mit dieser Stimmung mußte eine Religion willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füßen getreten zu werden, unter dem Namen leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte, durch welche Operation die Menschen mit fröhlicher Verwunderung die Vernunft Anderer und das Selbstgefühl eigner Schande in Ruhm und Stolz verwandelt sahen, — eine Religion, die ihnen predigte, Menschenblut zu vergießen sei Sünde. So sehen wir nun den heiligen Ambrosius oder Antonius mit seinem zahlreichen Volke, dessen Stadt sich eine Horde Barbaren näherte, statt auf die Wälle zu ihrer Vertheidigung zu eilen, in den Kirchen und auf den Straßen knieend um Abwendung ihres zu fürchtenden Unglücks die Gottheit anflehen. Und warum hätten sie auch wollen können kämpfend sterben? Die Erhaltung der Stadt konnte Jedem nur wichtig sein, um sein Eigenthum und den Genuß desselben zu erhalten; hätte er sich der Gefahr ausgesetzt, kämpfend zu sterben, so hätte er etwas Lächerliches gethan; denn das Mittel, der Tod, hätte den Zweck, Eigenthum und Genuß, unmittelbar aufgehoben; das Gefühl, in Vertheidigung des Eigenthums nicht sowohl dies Eigenthum selbst, als das Recht an dasselbe sterbend zu behaupten (denn wer in Vertheidigung eines Rechtes stirbt, der hat es behauptet), — dieses Gefühl war einem unterdrückten Volke fremd, dem es genügte, sein Eigenthum nur aus Gnade zu haben".

Vierte Vorlesung.

[1] (S. 63.) Schelling an Hegel d. d. Leipzig, den 20. Juni 1796.

[2] (S. 65.) Rosenkranz S. 85. 86.

[3] (Ebendas.) So ist die Angabe des Titels bei R. S. 91 zu berichtigen.

[4] (S. 66.) Geben wir auch hiervon eine Probe! „So lange man", heißt es in der uns vorliegenden Abschrift des Hegel'schen Originals, — „so lange man das Reformiren und das Zurücknehmen versuchter und schädlich befundener Reformen nicht in seiner Gewalt hat, so thut man wohl, wenn man bei solchen Veränderungen stehen bleibt, deren Folgen sich in ihrem gan-

zen Umfang übersehen und berechnen lassen, und wenn man sich begnügt, die Quellen der Mißbräuche zu verstopfen. Die Anmaaßungen der höheren Officialen waren es vorzüglich, was in älteren und neueren Zeiten alles Uebel über die Landschaft gebracht hat. Der Ausschuß mußte es sehr bequem finden, sich Männer zu halten, die für ihn redeten und schrieben, auch wohl im Nothfall für ihn dachten. Ein großer Theil der Mitglieder des Ausschusses verzehrte mittlerweile sein Einkommen in behaglicher Ruhe, sorgte auch wohl nebenher für das Heil seiner Seele und ließ die Angelegenheiten des Landes gehen, wie es die Vorsehung und seine Führer wollten. Uebel war freilich die arme Heerde daran, wenn der eine der Hirten sie gegen Morgen, der andre gegen Abend führen wollte. Der größere Theil folgte natürlich dem, der den Schlüssel zum Futterboden hatte, der mit soliderer Stimme zu locken und unter seinem Schaafspelz die Wolfsnatur am geschicktesten zu verbergen wußte. So wurde der Ausschuß und mit diesem das Land von den Officialen des ersteren an der Nase herumgeführt. Der Ausschuß selbst war nie anmaaßend. Seine Consulenten und Advocaten waren es. Er war nur indolent und gab gedankenlos zu allen Eigenmächtigkeiten jener den Namen her. Diese waren es, die den Ausschuß zu einer Freigebigkeit gegen den Hof verleiteten, der nichts gleichkömmt, als die Frivolität der Gründe, durch die man dergleichen Devotionsbezeugungen zu rechtfertigen suchte. Sie waren es, die der Hof zu gewinnen suchte, weil er sicher war, seinen Zweck zu erreichen, wenn er den Advocaten und den Consuleten in sein Interesse zu ziehen gewußt hatte. Sie waren es, auf die es ankam, ob auf die Beschwerden und Wünsche einzelner Stände Rücksicht genommen werden sollte. Sie waren es, die sich der eingekommenen Actenstücke bemächtigten und das Dasein derselben dem Ausschusse so lange verborgen hielten, bis es ihnen beliebte, die Sache zum Vortrag zu bringen. Und in der That hat kein Geistlicher je eine größere Macht über das Gewissen seiner Beichtkinder gehabt, als diese politischen Beichtväter über das Amtsgewissen der Ausschußverwandten. Die Consulenten im engeren Sinne hatten übrigens nichts mit der Casse zu thun. Die Operationen der geheimen Truhe blieben ihnen Geheimniß. Von ihnen hatte also der Eigennutz der Ausschußglieder keine Gefälligkeiten zu erwarten. Deputationen wurden ohne ihren Rath vergeben; an keiner Wahl hatten sie einen directen Antheil. Dies sicherte dem Advokaten auch beim Mangel von Talenten und Kenntnissen ein merkliches Uebergewicht. Doch war auch bei den Wahlen der indirecte Einfluß der Consulenten unverkennbar. Der Amtscandidat hatte viele Hoffnung, den Günstling des Advocaten zu verdrängen, wenn der Lieblingsconsulent sein Freund und Fürsprecher war. Zum Glück hat der Ausschuß auch zu Zeiten Männer zu Consulenten gehabt, die Kopf und Herz am rechten Flecke hatten, die den Ausschuß zwar gängelten, weil er nicht allein zu gehen gelernt hatte, aber ihn doch nie, wenigstens nie wissentich und wohlbedächtlich in den Koth hineinführten. Mit dem Landtage hat der gefährliche Einfluß dieses monströsen Amts eher zu- als abgenommen. Man hat sich gewöhnt, die Consulenten als wesentliche Bestandtheile der land-

schaftlichen Verfassung anzusehen. Man hat den officiellen Wirkungskreis derselben erweitert. Sie haben von der Rivalität der Deputirten Vortheile gezogen. Sie haben sich von ihrem Vorgesetzten, ihrem Richter in Amtssachen, dem Ausschuß, unabhängig zu machen gewußt. Bis zum Landtage konnte der Ausschuß den pflichtvergessenen Consulenten ohne Widerspruch entlassen. Er that es auch mehr als einmal. Jetzt würde vielleicht der Consulent fordern, daß der Fürst, an den er das Interesse der Landschaft verräth, sein Richter sein müsse u. s. w."

Den Eingang der ganzen Schrift hat R. S. 91—94 mitgetheilt.

[5] (S. 66.) Was R. S. 91 zu der entgegengesetzten Behauptung hat veranlassen können, ist mir unbekannt.

[6] (S. 70.) Diese Bestimmung der Abfassungszeit des in Rede stehenden Hegel'schen Manuscripts steht freilich in vollem Widerspruch mit der Angabe von Hegel's Biographen, der die Schrift zwischen 1806 und 1808 entstehen läßt. Ob sich diese Annahme überhaupt auf Gründe stützt, weiß ich nicht. Daß sie irrig ist, geht aus dem ganzen Text der Schrift mit Evidenz hervor. Jede Seite derselben führt auf einen Zustand Deutschlands hin, der sehr verschieden von dem Zustande nach dem Jahre 1806 ist. Keine leiseste Andeutung davon, daß der Verfasser bereits das Schicksal Oesterreichs vom Jahre 1805, Preußens vom Jahre 1806, die Schlachten von Austerlitz und Jena, die Friedensschlüsse von Presburg und Tilsit, die Existenz eines französischen Kaiserthums oder eines Rheinbundes gekannt hätte. Ausdrücklich wird der Frieden von Lüneville als der letzte bezeichnet; der Zustand nach diesem Frieden, die Zeit vor dem Reichsdeputationshauptschluß bildet so sehr die Voraussetzung für die Kritik des alten, für die Vorschläge zur Herstellung eines neuen Staats, daß eben die nachfolgenden Ereignisse es vorzugsweise gewesen sein werden, die jeden Gedanken an die Veröffentlichung des Manuscripts vereiteln mußten. Ein in Folio niedergeschriebener Entwurf läßt deutlich den ganzen Umfang des Planes übersehen. Eine spätere Ueberarbeitung in Quart bricht in der Mitte ab.

[7] (S. 71.) Die folgenden Mittheilungen mögen in Ergänzung der von R. (S. 236 ff.) gemachten dazu dienen, ebensowohl von der gründlichen Kunde wie von der körnigen Darstellungsweise der Schrift Zeugniß abzulegen, während sie gleichzeitig unsere Ansicht über die Abfassungsweise des Ganzen bestätigen werden. Da wir noch später Gelegenheit nehmen, Einzelnes aus dem Ersten Abschnitt: „Begriff des Staats" wiederzugeben, so wählen wir für jetzt aus der diesem Abschnitt folgenden Charakteristik des deutschen Staates das Capitel:

Ueber die Wehr- und Finanzverfassung Deutschlands.

— — — „Bei der Menge seiner Bewohner, den kriegerischen Talenten derselben, der Bereitwilligkeit ihrer Herren, deren Blut zu vergießen, bei seinem Reichthum an den todten so wie an den lebendigen Erforderniſſen des Krieges ist kein Land wehrloser, keines unfähiger, nicht zu erobern, nur sich zu

vertheidigen, als Deutschland. Nicht einmal die Versuche der Vertheidigung, das bloße Streben ist bedeutend oder ehrenvoll.

Die Kriegsmacht besteht bekanntlich aus dem Militär der größeren und kleineren Stände. Was das Letztere betrifft, so können diese Armeen, Heere, Truppencorps oder wie man sie nennen will, gewöhnlich nicht mehr als Polizei- und Parade-Soldaten sein, nicht Krieger, die nichts Höheres kennen als den Ruhm ihres Heeres und Dienstes. Der militärische Geist, der das Herz jedes Kriegers eines großen Heeres bei dem Wort: unsre Armee hebt, dieser Stolz auf seinen Stand und Dienst, die Seele eines Heeres, kann in der Stadtwache einer Reichsstadt, der Leibgarde eines Abtes nicht gedeihen. Die Art von Achtung, welche der Anblick der Uniform großer Heere für das noch unbekannte Individuum erweckt, das sie trägt, kann der Uniform einer Reichsstadt nicht zu Theil werden. „Ich bin zwanzig, dreißig Jahre in diesem Dienste gewesen" in dem Munde des bravsten Soldaten eines kleinen Reichsstandes bringt eine ganze andere Empfindung und Wirkung mit sich, als in dem Munde eines Offiziers eines großen Heeres; denn das Selbstgefühl des Mannes und die Achtung Anderer vor ihm wächst mit der Größe des Ganzen, dem er angehört; er nimmt an dem Ruhme Theil, den Jahrhunderte auf dasselbe gehäuft haben.

Die Unbedeutenheit der vereinzelten kleinen Militärcorps durch ihre geringe Anzahl braucht durch Ungeschicklichkeit und andere ungünstige Einrichtungen nicht noch vermehrt zu werden. Es muß sehr große Nachtheile haben, daß beim Ausbruche eines Krieges die kleineren Stände erst ihre Soldaten werben, oft die Offiziere jetzt erst anstellen, also ungeübte Leute in's Feld schicken, daß ein Stand den Trommler, der andre die Trommel zu liefern hat u. s. w., daß wegen der Menge von Ständen, die Contingente zusammenschicken, Ungleichheit in den Waffen, dem Exercitium u. s. w., Unbekanntschaft der Gemeinen mit den Offizieren stattfindet, daß jeder Stand eigentlich selbst für die Verproviantirung zu sorgen das Recht hat, also die größte Unordnung im Dienst und eine hindernde Ueberladung an Civilpersonen und Troß, abgesehn von den unnöthigen Kosten, herrscht. Nach der rechtlichen Theorie gehören zu einem detachirten Piquet von zwanzig Mann verschiedener Stände eigentlich zwanzig eigene Proviantcommis, Bäcker u. s. w. Daß die Reichsmatrikel etliche hundert Jahre alt ist, also dem jetzigen Verhältniß der Größe und Macht der Stände nicht mehr entspricht und also Unzufriedenheit, Klagen und ewige Rückstände veranlaßt, daß in ihr Landschaften vorkommen, deren geographische Lage nicht einmal mehr auszumitteln ist, und hundert andre Umstände sind zu bekannt, um nicht, wenn man sie anführt, langweilig zu sein.

Wenn nun schon die Unbedeutenheit des Militärs der kleineren Stände dadurch verschwindet, wenn sie sich versammeln und in eine Reichsarmee concresciren, so setzen die erwähnten und unzählige andre Nachtheile die Brauchbarkeit dieses Heeres im Kriege unter alle Armeen des übrigen Europa's, die türkische selbst nicht ausgenommen, und schon der Name einer Reichsarmee

hatte sonst ein besonderes Unglück. Wie der Name anderer, auch fremder Armeen den Gedanken der Tapferkeit und Furchtbarkeit erweckt, so heiterte eher der Name der Reichsarmee, der in einer deutschen Gesellschaft ausgesprochen wird, jedes Gesicht auf, erweckte alle nach Stand und Gebühr witzigen Launen, und Jeder griff in den Beutel seiner Anekdoten über sie, um etwas zum Besten zu geben. Und wenn die deutsche Nation für ernsthaft und des Komischen unfähig gehalten wird, so vergißt man die Farcen der Reichskriege, die mit aller möglichen äußern Ernsthaftigkeit, aber einer echten innern Lächerlichkeit aufgeführt werden. Während die Organisation der Reichsarmee mit allen ihren Folgen sich um nichts verbessert hat, hat das Gefühl des durch sie bewirkten Unglücks und der Schande Deutschlands die allgemeine Sucht, darüber zu spotten, vermindert; und nur dadurch, daß im letzten Kriege Manches in Ansehung derselben, z. B. die Verpflegung rechts- und constitutionswidrig gehalten worden ist, haben diese Truppen von einigem Nutzen sein können.

Noch nachtheiliger als alle diese Umstände der Beschaffenheit eines Reichsheeres ist es, daß eigentlich nie eines zusammengebracht wird; und hierin zeigt sich am sichtbarsten die Auflösung Deutschlands in unabhängige Staaten. Nach der Theorie der Grundgesetze würde die Reichsarmee ein furchtbares Heer sein können, aber die Praxis, dies mächtige Princip des deutschen Staatsrechts, zeigt etwas ganz Andres. Wenn man nur zu oft eine ungeheure Menge deutscher Soldaten im Felde sieht, so versteht es sich, daß sie nicht als Reichsarmee zur Vertheidigung Deutschlands, sondern zur Zerfleischung seiner Eingeweide auf den Beinen sind. Das, was man deutsche Verfassung nennt, vermag nicht nur nicht, solche Kriege zu verhüten, sondern macht sie vielmehr recht- und gesetzmäßig. Desto unbeträchtlicher ist die deutsche Armee, wenn sie zum Schutze Deutschlands aufgeboten wird; denn wenn die fünffachen Contingente von Brandenburg, Sachsen, Hannover, Bayern, Hessen für sich schon Heere bilden und, vereinigt, eine furchtbare Armee sind, und die Ungeschicklichkeit der damit vereinigten kleineren Contingente verschwinden machen würden, so sind sie von etwas ganz Anderem als den Gesetzen Deutschlands abhängig, und ihre Mitwirkung zu seiner Vertheidigung völlig so unzuverlässig und zufällig, als die Mitwirkung irgend einer fremden Macht. Bei den großen Contingenten, — das österreichische nicht darunter begriffen, welches als Monarch anderer Königreiche der Kaiser wegen der Schwäche und Unzuverlässigkeit des pflichtigen Heeres weit über seine ständischen Obliegenheiten zu erhöhen, und Deutschland die Anstrengungen und den Umfang seiner anderweitigen Macht genießen zu lassen genöthigt ist, — kann das Reich weder auf ihre gesetzmäßige Stärke zählen, noch darauf, daß sie überhaupt gestellt werden, noch daß nicht der Stand, der auch sein Contingent gestellt hat, mitten im Kriege, und in den gefährlichsten Momenten für sich Neutralitäts- und Friedensverträge mit dem Reichsfeind eingeht, und die angegriffenen Mitstände ihrer eigenen Schwäche und der verwüstenden Uebermacht des Feindes preisgiebt. Ohngeachtet das reichsgesetzliche Recht der Stände, mit auswärtigen Mächten Bündnisse zu schließen und die Wahl zwischen

Fremden und Deutschland zu treffen, durch die Clausel: insofern solche Bündnisse den Pflichten gegen Kaiser und Reich nicht wiedersprechen, beschränkt ist, so ist diese Clausel durch die Praxis als einen rechtlichen Hauptgrundsatz der deutschen Gesetze zweideutig gemacht oder vielmehr eliminirt, und nicht blos die That, sondern ständische Reichstagsvota können also dahin gehen, daß ihnen ihre sonstigen Verbindungen nicht erlauben, an der Aufstellung eines Reichskontingents und an der Abführung der Beiträge zu dem Kriege Theil zu nehmen.

Dies Zurücktreten bedeutenderer Stände von dem Antheil an der allgemeinen Vertheidigung, versetzt andere in einen Zustand von Hülflosigkeit, der sie nöthigt, ebenfalls sich der Noth und Gefahr, damit aber auch ihren Verpflichtungen gegen das Ganze zu entziehen; es würde durchaus unnatürlich sein, zu fordern, daß sie sich auf einen Schutz verließen und zu einem Schutz beitrügen, der weltkundig nichts schützt, und durch das Recht, Bündnisse zu schließen, gesetzlich und rechtlich verweigert wird. Unter solchen Umständen wird es nothwendig, daß die Schwächeren sich unter den Schutz solcher mächtigeren Mitstände, die mit dem Feinde Freund sind, begeben, und dadurch gleichfalls die allgemeine Masse der gemeinschaftlichen Gewalt vermindern; auf welche Weise alsdann jene mächtigen Stände nicht nur dadurch gewinnen, daß sie sich ihre Anstrengungen ersparen, sondern daß sie auch vom Feinde sich Vortheile für ihre Unthätigkeit verschaffen, und endlich, indem sie die allgemeine Masse zugleich um den Beitrag derjenigen, die sie unter ihren Schutz nöthigen, schwächen, von diesen für den geleisteteten Schutz ebenfalls Nutzen ziehen.

Wenn denn auch wirklich mehrere große Contingente zusammengetreten sind, so stört das Unstäte ihrer Verhältniße und die Unzuverlässigkeit ihres Beisammenbleibens die gemeinschaftliche Wirksamkeit; es findet über diese Truppencorps nicht die freie Disposition Statt, welche zur Sicherheit der Ausführung eines Kriegsplans nothwendig, und der Plan nicht nur eines Feldzugs, sondern einzelner Operationen erfordert zur That nicht sowohl Ordres als Negociationen. Es kann auch nicht fehlen, daß nicht die Berechnung eintritt, ob das Contingent eines einzelnen Standes zuviel gebraucht werde, wie bei anderen Staatsverhältnissen sonst Streit um den ersten Platz der Gefahr, und Unzufriedenheit über den Nichtgebrauch stattfand. Die Eifersucht der verschiedenen Corps, die sich als verschiedene Nationen ansehen, die Möglichkeit, daß sie in den kritischesten Momenten sich zurückziehen, alle diese Umstände machen es nothwendig, daß ein auch der Zahl und dem militärischen Gehalt nach ansehnliches Reichsheer durchaus keine verhältnißmäßige Wirkung hervorbringen kann. Wenn die kriegerische Schwäche Deutschlands weder eine Folge von Feigheit ist, noch eine Folge der militärischen Untauglichkeit und der Unbekanntschaft mit denjenigen Geschicklichkeiten, die in neueren Zeiten der Tapferkeit zum Siege nicht entstehen dürfen, und bei jeder Gelegenheit die Reichscontingente die größten Beweise ihres Muthes und militärischer Aufopferung geben, und sich des alten Kriegsruhms der Deutschen und ihrer

Ahnen würdig erweisen, so ist es die Anordnung des Ganzen und die allgemeine Auflösung, welche die Anstrengungen und Aufopferungen der einzelnen Menschen und Corps fruchtlos verloren gehen lassen und einen Unsegen darauf legen, der, sie mögen sich auf's Beste bestreben, alle Wirkung und Folgen zu Grunde richtet, und sie einem Ackersmann gleichstellt, der das Meer besät oder den Felsen umpflügen wollte! —

In dem gleichen Falle, in welchem sich die deutsche Staatsgewalt mit der Kriegsmacht befindet, befindet sie sich mit den Finanzen, welche, nachdem die europäischen Staaten sich mehr oder weniger von der Lehnsverfassung entfernt haben, ein wesentlicher Theil der Macht geworden sind, welche sich unmittelbar in den Händen der obersten Staatsgewalt befinden muß.

Zu dem Extrem der Finanzeinrichtung, nach welchem jede Ausgabe, die ein öffentliches Amt bis auf den gemeinsten Dorfrichter, Häscher und weiter herab, oder irgend ein öffentliches, aber auf ein Dorf sich einschränkendes Bedürfniß erheischt, sowie jede Art von Einkünften, als Abgabe zuerst an die oberste Staatsgewalt hinauf und als Staatsausgabe wieder zurück bis in die kleinsten Zweige des öffentlichen Thuns, durch alle Mittelglieder von Gesetzen, Decreten, Verrechnungen und Beamte, denen kein Collegium in irgend etwas ein höchster Ressort ist, herabfließt, — zu diesem Extrem bildet die deutsche Finanzlosigkeit das andre; die großen Staatsgegenstände und Probleme über die gerechteste und am wenigsten kostspielige, keinen Stand vor dem andern drückende Art der Abgaben, Staatsschulden, Staatscredit, diese und andre Dinge, die in andern Staaten den Aufwand der größten Talente erfordern und in welchen Fehler die fürchterlichsten Folgen haben, — diese Sorgen plagen Deutschland nicht. Es findet sich überhaupt weder die überflüssige Einmischung des Staats in jede öffentlichen Kosten, sondern ein Dorf, eine Stadt, die Zunft einer Stadt u. s. w. besorgt die Finanzsachen, die nur sie angehen, selbst, unter der allgemeinen Aufsicht, aber nicht unter den Befehlen des Staats; noch aber auch findet eine Finanzeinrichtung, welche die Staatsgewalt selbst beträfe, Statt. Die ordentlichen Finanzen Deutschlands schränken sich eigentlich allein auf die Kammersteuern ein, welche von den Ständen zur Erhaltung des Kammergerichts entrichtet werden; sie sind demnach sehr einfach, und kein Pitt ist erforderlich, sie zu dirigiren. Die regelmäßigen Kosten des andern obersten Reichsgerichts werden ohnehin vom Kaiser getragen; es ist in neueren Zeiten der Anfang gemacht worden, durch Versteigerung von heimgefallenen Reichslehen einen Fond hiezu zu gründen. Selbst wegen jener einzigen Finanzeinrichtung, der Kammerzieler, erheben sich häufige Klagen, daß sie schlecht bezahlt werden; und merkwürdig zur Charakterisirung der deutschen Verfassung ist der Grund, aus welchem Brandenburg die Erhöhung derselben, die vor mehreren Jahren verabschiedet wurde, nicht bezahlt; weil es nämlich zweifelhaft ist, ob in solchen Dingen, als allgemeine Beiträge zu den Staatsbedürfnissen, die Majorität der Stimmen für den Einzelnen verbindlich ist; wo dies zweifelhaft ist, da fehlt dasjenige, was allein einen Staat ausmacht, Einheit desselben in Beziehung auf die Staatsgewalt.

Nach dem Grundsatz der Lehnsverfassung werden die Contingente von den Ständen selbst bezahlt und mit allem Nothwendigen versehen; es ist schon oben erinnert worden, daß das dringende Bedürfniß im letzten Kriege mehrere Stände veranlaßt hat, die Ausübung des Rechts des letzten Punktes aufzugeben, und den vortheilhaften Ausweg einer Privatübereinkunft wegen gemeinschaftlicher Verpflegung mit dem Reichsoberhaupte zu treffen, sowie auch kleinere Stände von dem Rechte, selbst ihre Soldaten in's Feld zu stellen, diesmal keinen Gebrauch machten und mit größeren Ständen sich dahin abfanden, daß diese für Aufstellung des den kleineren Ständen obliegenden Contingents sorgten. Man sieht, daß, wenn hierin eine Dämmerung zu einer Verwandlung der durch die Stände zu besorgenden Stellung der Contingente und Lieferung ihrer Bedürfnisse in Geldbeiträge an den gemeinschaftlichen Mittelpunkt, der alsdann das zu Leistende übernimmt und es anordnet, und das Beginnen eines Uebergangs der vereinzelten und gewissermaßen persönlichen Leistungen in eine echte Staatseinrichtung in Beziehung auf den Krieg und die Finanzen und der Uebertragung der Letztern an das Oberhaupt, wodurch der Begriff eines Staats allein sich realisirt, läge, dies ganze Verhältniß theils unbedeutende Stände betroffen, theils eine Sache des vorübergehenden Zufalls gewesen ist.

Was die Kosten betrifft, die zu denjenigen Seiten eines modernen Krieges, welche durch die Stellung von Soldaten nicht befriedigt werden, unter der Benennung von Römermonaten zusammengeschossen werden sollen, so hat es ebendieselbe Bewandtniß wie mit der Stellung der Contingente. Nach den Rechnungen dieser, des deutschen Reichs-Kriegs-Operations-Kassen-Gelder hat es sich gezeigt, daß etwa die Hälfte desjenigen, was beschlossen worden ist, einging. In den letzten Monaten des Kriegs vor Eröffnung des Rastatter Congresses gaben die öffentlichen Bekanntmachungen der baaren Kassenbestände die ganzen Summen von 300 und 400 Gulden an, und wenn in anderen Staaten der Bestand der obersten Kriegskasse, besonders wenn er so gering sein sollte, eben nicht öffentlich bekannt gemacht wird, so hat diese Bekanntmachung bei'm deutschen Reiche auf die feindlichen Kriegs- und Friedensoperationen gegen die Reichsoperation weiter keinen Einfluß. Die Grundsätze, die hierin herrschen, daß die Beschlüsse der Majorität für die Minorität keine verbindende Kraft haben, daß sich wegen anderweitiger Verbindungen in die von der Majorität beschlossenen Ausschreibungen von Römermonaten nicht eingelassen werden könne, sind dieselben, die in Rücksicht auf die ständischen Pflichten wegen der Kriegsmacht gelten.

Wenn es ehemals in Rücksicht auf die Finanzen eine Art von Staatsmacht in den Reichszöllen, Abgaben der Reichsstädte und dergleichen gab, so waren jene Zeiten doch so durchaus von der Idee eines Staats und dem Begriff eines Allgemeinen entfernt, daß diese Einkünfte als vollkommnes Privateigenthum des Kaisers betrachtet wurden, und der Kaiser die Einkünfte verkaufen, was aber ganz unbegreiflich, die Stände sie kaufen, oder zu einem, in der Folge unablöslich gemachten Pfande machen konnten, sowie auch un-

mittelbare Staatsgewalt gekauft oder zum Pfande genommen wurde — da sich denn ein stärkerer Zug von Barbarei eines Volks, das einen Staat bildet, nicht austreiben läßt.

Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß das Bedürfniß, Finanzen für Deutschland zu erschaffen, von Zeit zu Zeit gefühlt, und Vorschläge gemacht worden sind, Geldquellen für das Reich als einen Staat zu gründen. Weil zugleich die Stände nicht gesonnen sein konnten, diese Geldmacht durch Gesetze zu Beiträgen zu bewerkstelligen, indem damit etwas der Einrichtung, wie sie in einem Staate ist, Aehnliches zu Stande gekommen wäre, so mußte Beides vereinigt werden: einen bleibenden Fond für den Staat zu finden, und die Stände weder zu beschweren, noch auf irgend eine Weise zu verbinden. Weil der Umstand, daß die Stände weder beschwert noch verbunden würden, der hervorstechendste, es also mit dem Ganzen weniger Ernst, als ein frommer Wunsch war, mit welcher Art von Wünschen die wahre, inwendig liegende Gleichgültigkeit für den Gegenstand, dem der Wunsch gilt, und wenigstens der feste Entschluß, sich es nichts kosten zu lassen, hinter eine ganz besonders patriotisch sich anstellende Weise und Miene verborgen zu werden pflegt, so ist nicht zu zweifeln, daß, wenn das Reich mit einer Finanzeinrichtung gerade sich beschäftigte, in einer Gesellschaft von ehrlichen Reichsbürgern derjenige, der den Wunsch vorbrächte, daß ein Goldberg in Deutschland aufwachsen und jeder Ducaten, der aus ihm geprägt und, das erste Mal ausgegeben, nicht für's Reich verwendet würde, sogleich als Wasser verlaufen sollte, ein solcher Wünschender für den größten deutschen Patrioten, der je existirt habe, angesehen würde, weil sie im ersten Momente das Gefühl, auf solche Art nichts bezahlen zu müssen, vor der Besinnung haben würden, daß durch einen solchen Wunsch kein Pfennig in die Reichskasse kommen und wenn die Bestimmung wirklich einträte, sie doch nichts Anders ausgesprochen finden konnten, als was sie selbst, ungeachtet ihrer Worte, wollten.

Hiervon abgesehen, so haben ältere Reichstage für das Bedürfniß eines solchen Fonds keine solche idealen, blos eingebildeten Quellen, sondern, ohne daß doch irgend ein Stand von dem Seinigen etwas aufzuopfern hätte, wirkliche, existirende Länder, eigentliche Realitäten, zur Bestreitung reichsangelegenheitlicher Unkosten, wie jene Jäger einen reellen, keinen eingebildeten Bären zur Bezahlung ihrer Zeche, bestimmt. Es ist vor mehreren hundert Jahren ein Gesetz gemacht worden, daß zur Errichtung eines Reichsfonds alle diejenigen Länder bestimmt werden sollten, welche in fremder Nationen Hände gerathen sind, w e n n sie das deutsche Reich wieder an sich bringt; und in den Kriegen selbst, in welchen also die Gelegenheit vorhanden war, daß das deutsche Reich sie wieder an sich brächte, hat es sich immer so einzurichten gewußt, daß es noch mehr verloren, also den Reichsfond vergrößert hat. Somit muß auch der Verlust des linken Rheinufers von einer tröstlicheren Seite angesehen werden, nämlich als ein Weg der Möglichkeit der Gründung eines Reichsfonds. Wenn solche zu ihrer Zeit gründliche Gedanken — und man kann sicher sein, daß wenn noch jetzt einem deutschen Staatsrechtslehrer von dem

unseligen Mangel der Finanzen gesprochen würde, er die Vollkommenheit auch dieser Seite der deutschen Reichsverfassung mit dem aufgezeigten Wege vindiciren würde — noch fähig wären, daß der in solchen Hoffnungen sanguinische deutsche Charakter bei dem jetzigen politischen Zustande Europa's und Deutschlands auf sie eine Hoffnung setzen könnte, so können sie doch bei der Erwägung, ob Deutschland die Art von Macht, die in unsere Zeiten zum Wesen eines Staats gehört, eine Geldmacht in der That und in jetziger Zeit, in welcher wir sprechen, besitze, nicht gerechnet werden.

Sonst gab es eine besondere Art, wenn nicht in einem auswärtigen Kriege, sondern in einem gegen einen rebellischen und geächteten Stand ein anderer Stand für den Staat Kosten hatte, diese allgemeine Ausgabe zu tragen, und den letztern zu entschädigen. Wenn nämlich Executionen von Achtserklärungen und andern reichsgerichtlichen Bescheiden, was nicht immer der Fall war, wirklich in Gang gebracht wurden, so fielen die Kosten der unterliegenden Partei, wenn sie nämlich nicht blos im Recht, sondern auch im Krieg unterlag, zur Last; das Reichsexecutionsheer des siebenjährigen Krieges erhielt für seine Mühe keinen Schadenersatz; jene Art, die Executionskosten bezahlt zu machen, war in älteren Zeiten ein mächtiger Sporn, eine Achtserklärung zuweilen wirklich zu exequiren, indem der exequirende Theil ohne weiteres Recht und sonst nähere Rechnung die Länder des exequirten Theils behielt; wie die Schweizer in den Besitz des größten Theils der alten Habsburgischen Stammbesitzungen, Bayern in den Besitz von Donauwörth u. s. w. kam.

Eine Menge, die durch diese Auflösung der Kriegsmacht und Mangel der Finanzen keine Staatsgewalt zu bilden gewußt hat, ist unvermögend, seine Unabhängigkeit gegen auswärtige Feinde zu vertheidigen u. s. w."

[8] (S. 79.) Es ist dasjenige, welches R. S. 88 — 90 bis auf einen Schlußsatz vollständig hat abdrucken lassen.

[9] (S. 83.) Der Zustand des betreffenden Manuscripts läßt hierüber keinen Zweifel. Die Hauptmasse nämlich des diesen Gegenstand behandelnden Manuscripts, aus einer großen Reihe fortlaufend chiffrirter Bogen bestehend, ist durch eine Randbemerkung von Hegel's eigner Hand (auf Bogen t findet sich das Datum: 29. April 96) als eine Ausarbeitung aus der Schweizer Periode bezeichnet. Hierzu tritt aber eine Anzahl anders chiffrirter Bogen, welche auf die früheren in der Art verweisen, daß man sieht, die alte Arbeit sollte benutzt, aber zugleich vervollständigt und neu redigirt werden. Gleich der erste dieser neuen Bogen, die Einleitung enthaltend und mit a 1. bezeichnet, trägt oben am Rande das Datum: 24. Septbr. 1800. Diese neue Einleitung ist es, welche R. unter der Ueberschrift: Begriff der Positivität der Religion, 1800, im Anhang seines Buches S. 532 ff. ziemlich vollständig mitgetheilt hat.

[10] (S. 86.) Das im Text charakterisirte Fragment findet sich nur unvollständig bei R. S. 94 ff. Meine Darstellung geht auf das vollständige Originalmanuscript zurück.

[11] (S. 88.) S. R. S. 142 ff.

[12] (S. 90.) In dem schon oben angezogenen Fragment über den Begriff der Religion, R. S. 98. 99.

Fünfte Vorlesung.

[1] (S. 93.) R. S. 102 ff. Die Gründe, weshalb ich das System der Sittlichkeit später setze, werden im Folgenden entwickelt werden. Auch hier übrigens beruht meine Darstellung auf dem Originalmanuscript, bestehend aus 102 Bogen in 4to, von denen jedoch die drei ersten und der siebente Eiuv fehlen.

[2] (S. 101.) In dem mehrangezogenen Fragment bei R. S. 95; das Citat nach dem Wortlaut des Manuscripts.

[3] (S. 111.) Vielleicht hat es für den Einen oder Anderen ein Interesse, diesen ältesten Versuch Hegel's, die Urtheilsformen dialektisch zu behandeln, näher kennen zu lernen. Folgendermaaßen leitet Hegel diese Dialektik ein: „Das im Urtheil Verbundene, das Subject und Prädicat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, widersprechen sich durch ihren Gegensatz an ihnen selbst und durch die entgegengesetzte Subsumtion, welche sie gegeneinander ausüben; jedes ist für sich, und jedes bezieht sich in seinem Fürsichsein auf das andre, und setzt gegenseitig dasselbe als ein aufgehobenes. Eins ebensogut als das andre muß sich darstellen als diese Idealität in dem andern setzend. Wie sie im Begriffe des Urtheils sich auf einander beziehen, ist das widersprechende Fürsichsein eines jeden gesetzt; jedes ist aber nur für sich, indem das andre nicht für sich ist; wie sie im Urtheile sind, ist jedes für sich; das Fürsichsein des einen muß also das andre zu etwas Anderm machen, als es unmittelbar im Urtheil gesetzt ist; diese Selbsterhaltung durch Bezwingung des andern unter sich ist daher unmittelbar das Anderswerden dieses andern; aber ebenso zugleich muß die Natur des Urtheils sich in dieser Veränderung geltend machen und das Anderssein zugleich aufheben. Es ist also der Weg Reflexion dieses andern in sich. Die Realisirung der Glieder des Urtheils ist auf diese Weise eine gedoppelte, und beide zusammen vollenden die Realisirung des Urtheils, das in dieser seiner Totalität selbst ein Anderes geworden ist; indem die dem Urtheile wesentliche Bestimmtheit der Glieder durch ihre Reflexionen sich selbst sich aufgehoben hat, und vielmehr die leere Beziehung sich erfüllt.“ Demgemäß behandelt nun die weitere Darstellung 1) das Fürsichsein des Prädicats und die Reflexion des Subjects in sich selbst, und 2) das Fürsichsein des Subjects und die Realisirung des Prädicats. Ersteres führt zunächst auf das allgemeine Urtheil. Allein die Allgemeinheit des Subjects hebt das Subsumiren des Prädicats auf; damit dieses sei, muß jene Allgemeinheit eingeschränkt werden und an sich dies Subsumirtwerden ausdrücken. Dies geschieht im particulären Urtheil. Aber das particuläre Urtheil hört in der That auf, ein Urtheil zu sein; es ist durchaus nur ein problematisches Urtheil; einige A ist ein völlig Unbestimm-

tes, und die Beziehung des B auf A ebendeshalb eine gleichfalls ganz unbestimmte, ebensogut positive als negative. Nur die Forderung der Einschränkung ist vorhanden, das particuläre Urtheil sagt nur aus: B soll nicht das A als Allgemeines subsumiren. Dies bloße Sollen nun des particulären Urtheils hebt sich auf, und sein Problematisches bestimmt sich im singulären Urtheil. In diesem indeß ist die Beziehung des Subjects auf das Prädicat in der That aufgehoben: es ist nicht mehr, wie es, um eine solche Beziehung auszudrücken, müßte, ein Besonderes. Die wahre Vereinigung der Allgemeinheit und Einzelheit (die Particularität war eine blos geforderte) — besteht darin, daß die Einzelheit gesetzt sei, aber als eine aufgehobene, als eine blos mögliche. Dies ist der Fall im hypothetischen Urtheil. In diesem Urtheil jedoch ist das Prädicat nicht als die Substanz und Nothwendigkeit gesetzt, deren Accidens das Subject wäre; beide sind zwar bezogen, aber nur als getrennte. Das hypothetische Urtheil erscheint somit als eine Forderung der Nothwendigkeit. In dem Fürsichsein des Subjects, das sich realisirt hat, und dem des Prädicats, zu dessen Erhaltung dies geschah, ist an ihnen selbst nicht ein Positives der Identität ausgedrückt. Die Glieder sind als ideelle gesetzt; sie „sind das Schwankende, Unstäte, und es ist die Mitte, die ihre ausgedrückte Nothwendigkeit, ihre gesetzte Identität wäre, gefordert; diese Forderung ist das Letzte der Realisirung des Subjects; sie kann nur durch das Realisiren des Prädicats, des Allgemeinen, erfüllt werden." Damit nun wendet sich die Darstellung 2, zu dem „Fürsichsein des Subjects und Realisirung des Prädicats." Der nächste Ausdruck hierfür ist das negative Urtheil. Dieses wird durch seine eigne Natur zum unendlichen Urtheil, und die Wahrheit von diesem endlich ist das disjunctive. Es ist das Gegenbild zu dem hypothetischen. Wie in diesem das Subject, so ist in ihm das Prädicat zu seiner Totalität gelangt, das hier als in sich reflectirte Bestimmtheit entwickelt ist. Durch diese Totalität des Prädicats hat sich das Subject wahrhaft erhalten, und durch die beiden entgegengesetzten Subsumtionen, des Subjects unter das Prädicat, des Prädicats unter das Subject hat sich nunmehr das Urtheil vollendet. Zugleich jedoch fällt die gedoppelte Subsumtion auseinander: die wahrhafte Realisirung des Subjects und Prädicats ist selbst eine schlechte Realisirung des Urtheils, es ist aus seiner Verdoppelung nicht in sich zurückgekehrt, das hypothetische sowohl wie das disjunctive Urtheil sind problematisch — das Urtheil treibt sich fort zum Schlusse.

[4] (S. 121.) Wie R. S. 115. 116. mit Recht bemerkt.

[5] (S. 123.) Wie es scheint — denn der betreffende Brief findet sich nicht in der Reihe der noch erhaltenen.

Sechste Vorlesung.

[1] (S. 138.) Auf Kant's Kritik der Urtheilskraft verweist Schelling ausdrücklich in dem Briefe an Fichte vom 3. October 1801, Fichte's und Schel-

ling's philosophischer Briefwechsel, herausgegeben von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling (Stuttgart und Augsburg 1856.), S. 94.

[2] (S. 141.) Vgl. meine Schrift: Wilhelm von Humboldt, S. 111ff.

Siebente Vorlesung.

[1] (S. 144.) Ein von Schelling adoptirter Ausdruck Fichte's in dem Brief an letztern, 3. Octbr. 1801 a. a. O. S. 103.

[2] (S. 145.) Den besten Beweis dafür liefert jetzt der Fichte-Schelling'sche Briefwechsel.

[3] (Ebendas.) Vgl. Briefw. mit Fichte, S. 98.

[4] (S. 151.) Kritisches Journal der Philosophie von Schelling und Hegel, 1. Bd. 1. St. S. 120 Anmerk.

[5] (S. 152.) Wiederabgedruckt in den Werken Bd. I, S. 155ff.

[6] (S. 153.) Schelling beruft sich auf die Hegel'sche Schrift als auf ein „Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf" in dem mehrangezogenen Briefe an Fichte, a. a. O. S. 107. — Erst in diesem Briefe, also nach der Lectüre der Hegel'schen Schrift, entwickelt Schelling seine Differenz von Fichte umständlich, mit Klarheit und Entschiedenheit.

[7] (S. 154.) Wiederabgedruckt in den Werken Bd. XVI, S. 1ff.

[8] (S. 156.) Vgl. Michelet, Schelling und Hegel, oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung u. s. w. (Berlin 1839), derselbe in der Vorrede zur zweiten Auflage der Hegel'schen Abhandlungen (Bd. I. der Werke) und Rosenkranz, Vorlesungen über Schelling (Danzig 1843). Einen Theil der Michelet-Rosenkranz'schen Argumente für die Hegel'sche Autorschaft hat schon Erdmann, die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant, 2. Theil (Leipzig 1853) S. 693 entkräftet. Ich will nur auf das Halsbrechende der Annahme von Rosenkranz aufmerksam machen, wonach die unverkennbar Schelling'schen Wendungen in dem Aufsatze Interpolationen des Letzteren sein sollen! Wenn Rosenkranz, abgesehen von den auf diese Weise beseitigten Stellen, die Hegel'sche Färbung des Ganzen „evident" findet, so finde ich umgekehrt die Schelling'sche Färbung evident. Hierüber nun freilich, als über eine Sache des individuellen Gefühls, wird sich schwer auf's Reine kommen lassen. Um so gewissenhafter sollte man jedoch in denjenigen Punkten sein, die den objectiven Thatbestand betreffen. Hegel, sagt Rosenkranz, habe die süddeutsch provincielle Sprechweise, es für dasselbe zu sagen, noch beibehalten; so finde es sich in dem in Rede stehenden Aufsatz, es finde sich dagegen nirgends bei Schelling. Man kann es, das ist die Wahrheit, ehr häufig bei diesem finden; man vergleiche — um den Aufsatz über die philosophische Construction (Krit. Journal I, 3 S. 56, Z. 4 v. u.) aus dem Spiele zu lassen — Neue Zeitschr. für specul. Phys. I, 2 S. 40, Z. 14 v. o., S. 62. Z. 9 v. o., S. 130. Z. 4 v. u. u. s. w. — Es steht zu erwarten, ob bei Gelegenheit der Herausgabe von Schelling's Werken eine neue Aufklärung über die streitige Autorschaft wird gewonnen werden können.

Achte Vorlesung.

[1] (S. 159.) Dahin ist die Angabe von R., S. 103 zu berichtigen.

[2] (S. 163.) Vgl. oben, Vorlesung III, S. 54.

[3] (S. 164.) Als Theile dieser Vorlesungen nämlich verrathen sich sehr bestimmt die Bogen, denen die Mittheilungen von R. S. 133 ff. entlehnt sind, und R. selbst hat sie so aufgefaßt.

[4] (S. 169.) Möge hier nachträglich (vgl. Anmerk. 7 zu Vorlesung IV) noch ein Theil der Auseinandersetzungen Hegel's über den Begriff des Staats in seiner „Kritik der Verfassung Deutschlands" eine Stelle finden! Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, lasse ich den Text auch da fortlaufen, wo ich auf die rhapsodischen Mittheilungen bei R., S. 241 ff. verweisen könnte.

— — — „Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist nothwendig, daß sie eine gemeinsame Wehr- und Staatsgewalt bilde; die Art aber, wie die hieraus fließenden besondren Wirkungen und Seiten der Vereinigung vorhanden sind, oder die besondre Verfassung ist dafür, daß eine Menge eine Gewalt bilde, gleichgültig. Was zu dieser besondern Art und Weise gehört, kann überhaupt auf eine höchst mannigfaltige Weise vorhanden sein, und in einem bestimmten Staate selbst eine völlige Regellosigkeit und Ungleichmäßigkeit hierüber stattfinden, und wir müssen in der Betrachtung Beides von einander trennen, dasjenige, was nothwendig ist: daß eine Menge ein Staat und eine gemeinschaftliche Gewalt sei, und dasjenige, was nur eine besondere Modification dieser Gewalt ist und nicht in die Sphäre des Nothwendigen, sondern für den Begriff in die Sphäre des mehr oder weniger Bessern, für die Wirklichkeit aber in die Sphäre des Zufalls und der Willkür gehört. Diese Unterscheidung hat eine sehr wichtige Seite für die Ruhe der Staaten, die Sicherheit der Regierungen und die Freiheit der Völker; denn wenn von dem Einzelnen die allgemeine Staatsgewalt nur dasjenige fordert, was für sie nothwendig ist, und die Anstalten, daß dies Nothwendige ihr geleistet werde, darauf einschränkt, so kann sie im Uebrigen die lebendige Freiheit und den eignen Willen der Bürger gewähren und ihm noch einen großen Spielraum lassen, sowie die Staatsgewalt, welche in der Regierung als einem nothwendigen Mittelpunkt concentrirt ist, von den Einzelnen, die in der Peripherie sind, um dasjenige, was sie als nothwendig fordert, und dessen Unentbehrlichkeit für's Ganze Jeder einsehen kann, um so weniger scheel angesehen wird, und nicht in die Gefahr kömmt, daß, wenn das Nothwendige und das Willkürlichere mit gleicher Strenge gefordert wird, die Bürger ebenfalls Beides mit einander vermengen, gegen das Eine wie gegen das Andere gleich ungeduldig werden und den Staat von Seiten seiner Nothwendigkeit in Gefahr bringen.

Zu demjenigen Theile der Wirklichkeit eines Staats, welcher dem Zufall angehört, muß die Art und Weise gerechnet werden, wie die gesammte Staatsgewalt in einem obersten Vereinigungspunkte existirt. Ob das Gewalthabende Einer oder Mehrere, ob dieser Eine oder die Mehreren zu dieser Majestät

geboren oder gewählt werden, ist für das einzig Nothwendige, daß eine Menge einen Staat ausmache, gleichgültig. Ebenso gleichgültig als unter den einzelnen, der allgemeinen Staatsgewalt Unterworfenen Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit der bürgerlichen Rechte. Von der Ungleichheit der Natur, der Talente und der Energie der Seele, welche Ungleichheit noch einen mächtigeren Unterschied hervorbringt, als die Ungleichheit der bürgerlichen Verhältnisse, ist ohnehin nicht die Rede. Daß ein Staat unter seinen Unterthanen Leibeigne, Bürger, freie Edelleute und Fürsten, die selbst wieder Unterthanen haben, zähle, und die Verhältnisse dieser besondern Stände selbst als besondere politische Glieder wieder nicht rein, sondern in unendlichen Modificationen existiren, hindert eine Menge ebensowenig daran, eine Staatsgewalt zu bilden, als daß die besonderen geographischen Glieder Provinzen von verschiedenen Beziehungen auf das innere Staatsrecht ausmachen.

In Rücksicht auf eigentliche bürgerliche Gesetze und die Gerechtigkeitspflege würde weder die Gleichheit der Gesetze und des Rechtsganges Europa zu Einem Staate machen, sowenig als die Gleichheit der Gewichte, Maße und des Geldes, noch hebt ihre Verschiedenheit die Einheit eines Staats auf. Wenn es nicht schon im Begriffe des Staats läge, daß die näheren Bestimmungen der Rechtsverhältnisse über das Eigenthum Einzelner gegen Einzelne ihn als Staatsgewalt nicht berühren, welche Letztere vielmehr nur das Verhältniß des Eigenthums zu sich zu bestimmen hat, — so könnte uns das Beispiel fast aller europäischen Staaten es lehren, unter welchen die mächtigsten der wahrhaften Staaten durchaus ungleichförmige Gesetze haben. Frankreich hatte vor der Revolution eine solche Mannigfaltigkeit von Gesetzen, daß außer dem römischen Rechte, das in vielen Provinzen galt, in andern burgundisches, britanisches u. s. w. herrschte, und fast jede Provinz, ja fast jede Stadt ein besonderes herkömmliches Gesetz hatte, und ein französischer Schriftsteller mit Wahrheit sagte, daß, wer durch Frankreich reise, ebenso oft die Gesetze als die Postpferde wechsle.

Nicht weniger liegt der Umstand außer dem Begriffe des Staats, von welcher besondern Macht oder nach welchem Verhältnisse des Antheils der verschiedenen Stände oder der Staatsbürger überhaupt die Gesetze gegeben werden; ebenso der Charakter der Gerichtshöfe, ob er in den verschiedenen Instanzen der Rechtspflege, in Beziehung auf die Mitglieder ein ererbter, oder von der obersten Gewalt ausgehender, oder von den Bürgern nach ihrem freien Zutrauen, oder den Gerichtshöfen selbst ertheilter ist, welchen Umfang der Sprengel eines bestimmten Gerichts hat, und ob er nach dem Zufall sich bestimmt hat, ob eine gemeinschaftliche oberste Instanz für den ganzen Staat vorhanden ist u. s. w.

Gleich unabhängig vom Staat ist und ebenso ungleichförmig kann die Form der Verwaltung überhaupt sein, die Einrichtungen der Magistrate, die Rechte der Städte und Stände u. s. w., — alle diese Umstände sind nur relativ wichtig für den Staat, und für sein wahres Wesen ist die Form ihrer Organisation gleichgültig.

Die Ungleichheit der Abgaben der verschiedenen Klassen, nach ihrem ma-

teriellen Werthe, noch mehr aber die Ungleichheit der ideellen Seite, nämlich der Rechte und Pflichten hierin und ihres Ursprungs findet sich in allen europäischen Staaten. So wenig die durch Ungleichheit des Reichthums entspringende Ungleichheit der Beiträge zu den Staatsausgaben den Staat hindert — die neueren Staaten beruhen vielmehr darauf —, ebensowenig afficirt ihn die Ungleichheit, nach welcher die verschiedenen Stände des Adels, der Geistlichkeit, des Bürger- und Bauerstandes beitragen. — — Andre Zufälligkeiten, ob die verschiedenen geographischen Theile eines Staats verschieden beschwert sind, welche Verwandlungen und untergeordneten Systeme die Abgaben durchlaufen, ob auf einem und ebendemselben Acker eine Stadt die Grundsteuer, ein Privatmann den Bodenzins, eine Abtei den Zehnten, der Edelmann Jagdgerechtigkeit, die Gemeine das Hutungsrecht u. s. w. habe, und die verschiedenen Stände und Körper aller Art in Rücksicht auf Abgaben eigene Verhältnisse bilden, — alle solche Zufälligkeiten bleiben außer dem Begriff der Staatsgewalt, welcher als Mittelpunkt nur die bestimmte Quantität nothwendig, und das ungleichartige Zusammenströmen in Rücksicht auf seinen Ursprung gleichgültig ist. — — —

In unsern Zeiten mag unter den Gliedern eines Staats ein ebenso loser oder gar kein Zusammenhang stattfinden in Rücksicht auf Sitten, Bildung und Sprache, und die Identität derselben, dieser ehemalige Grundpfeiler der Verbindung eines Volks, ist jetzt zu den Zufälligkeiten zu zählen, deren Beschaffenheit eine Menge nicht hindert, eine Staatsgewalt auszumachen. Rom oder Athen und auch jeder andere kleine Staat könnte nicht bestehen, wenn die vielen Sprachen, die im russischen Reiche gangbar sind, in seinem Umkreis gesprochen würden; ebensowenig wenn unter seinen Bürgern die Sitten so verschieden wären, als sie in jenem Reiche, als sie und die Bildung es schon in jeder Hauptstadt eines großen Landes sind. Die Verschiedenheit der Sprache, der Dialekte, welche letztere die Trennung zugleich noch gereizter macht, als die gänzliche Unverständlichkeit, die Verschiedenheit der Sitten und der Bildung in den getrennten Ständen, welche die Menschen fast nur an der äußern Gestalt sich kenntlich macht, solche heterogene und zugleich mächtigste Elemente vermag, wie im großgewordenen römischen Reiche die überwiegende Schwere der Gewalt, so in den modernen Staaten Geist und Kunst der Staatsorganisationen zu überwältigen und zusammenzuhalten, so daß Ungleichheit der Bildung und der Sitten ein nothwendiges Product, sowie eine nothwendige Bedingung werden, daß die modernen Staaten bestehen.

Daß in der Religion, in demjenigen, worin sich das innerste Sein der Menschen ausspricht, damit sie, wenn auch alle andern äußern und zerstreuten Dinge gleichgültig sein können, sich doch als in einem festen Mittelpunkte erkennen und hierdurch erst über die Ungleichheit und Wandelbarkeit der obigen Verhältnisse und Zustände Zutrauen zu einander zu haben und einer des andern sicher zu sein vermöge —, daß hierin wenigstens Identität sei, ist ebenfalls in neuern Staaten entbehrlich erfunden worden. Selbst in dem frostigeren Europa ist die Einheit der Religion sonst immer die Grundbedingung eines Staats gewesen; man hat von gar nichts Anderm gewußt, und

ohne dieses erste Einsſein kein andres Einsſein oder Vertrauen möglich gefunden; zu Zeiten ist dies Band selbst so energisch geworden, daß es Völker, die sich sonst fremd und in Nationalfeindschaft waren, mehrmals plötzlich in Einen Staat verwandelte, nicht blos als eine heilige Gemeine der Christenheit, noch als eine ihre Interessen und um derselben willen ihre Wirksamkeit verbindende Coalition, sondern als eine weltliche Macht, als Staat, der dann das Vaterland seines ewigen und zeitlichen Lebens im Kriege über das Morgenland als Ein Volk und Heer erobert hat. Allein so wenig vorher und nachher bei der Absonderung in Völker die Gleichheit der Religionen die Kriege hinderte und sie in Einen Staat band, so wenig reißt in unsern Zeiten die Ungleichheit der Religion einen Staat auseinander. Die Staatsgewalt hat als reines Staatsrecht sich von der religiösen Gewalt und ihrem Rechte zu sondern, und für sich Bestand genug zu erhalten, und sich so einzurichten gewußt, daß sie der Kirche nicht bedarf, und hat sie wieder in den Zustand der Trennung von sich gesetzt, den sie, in ihrem Ursprunge, von dem römischen Staate hatte.

Nach den Staatstheorien freilich, welche in unsern Zeiten theils von feinwollenden Philosophen und Menschheitrechtelehrern aufgestellt, theils in ungeheuren politischen Experimenten realisirt worden sind, wird nur das Allerwichtigste, Sprache, Bildung, Sitten und Religion ausgenommen, — das übrige Alles, was wir von dem nothwendigen Begriff der Staatsgewalt ausgeschlossen haben, der unmittelbaren Thätigkeit der höchsten Staatsgewalt unterworfen, so daß es von ihr bestimmt, daß alle diese Seiten bis auf ihre kleinsten Fäden hinaus von ihr angezogen werden. Daß die höchste Staatsgewalt die oberste Aufsicht über die angeführten Seiten der innern Verhältnisse eines Volks und ihrer nach Zufall und alter Willkür bestimmten Organisationen üben müsse, daß diese die Hauptthätigkeit des Staats nicht hindern dürfen, sondern letztere vor allen Dingen sich sichern, und zu diesem Zwecke die untergeordneten Systeme von Rechten und Privilegien nicht zu schonen habe, versteht sich von selbst; aber es ist ein großer Vorzug der alten Staaten Europa's, daß, indem die Staatsgewalt für ihre Bedürfnisse und ihren Gang gesichert ist, sie der eignen Thätigkeit der Staatsbürger im Einzelnen der Rechtspflege, der Verwaltung u. s. w. einen freien Spielraum läßt, theils in Rücksicht auf die Besetzung der hierin nöthigen Beamten, theils auf die Besorgung der laufenden Geschäfte und Handhabung der Gesetze und Gewohnheiten. Es ist bei der Größe der jetzigen Staaten die Realität des Ideals, nach welchem jeder freie Mann an der Berathschlagung und Bestimmung über die allgemeinen Staatsangelegenheiten Antheil haben soll, durchaus unmöglich; die Staatsgewalt muß sich sowohl für die Ausführung als Regierung wie für das Beschließen darüber in einen Mittelpunkt concentriren. Wenn dieser Mittelpunkt für sich selbst durch die Ehrfurcht der Völker sicher und in der Person des nach einem Naturgesetz und durch die Geburt bestimmten Monarchen in seiner Unwandelbarkeit geheiligt ist, so kann eine Staatsgewalt ohne Furcht und Eifersucht den untergeordneten Systemen und Körpern frei einen großen Theil der Verhältnisse, die in der Gesellschaft entstehen, und ihre Erhaltung

nach den Gesetzen überlassen; und jeder Stand, Stadt, Dorf, Gemeine u. s. w. kann der Freiheit genießen, dasjenige, was in ihrem Bezirke liegt, selbst zu thun und auszuführen; wie die Gesetze hierüber nach und nach unmittelbar aus den Sitten selbst als geheiligte Herkommen hervorgegangen sind, so hat sich die Rechtsverfassung, die Einrichtungen der niederen Gerichtsbarkeit, die Rechte der Bürger hierin, die Rechte der Städteverwaltungen, die Einziehung der Abgaben, theils der allgemeinen, theils der zu den Bedürfnissen der Städte selbst nothwendigen, und die gesetzmäßige Verwendung der letzteren, — alles hierher Gehörige hat sich aus eigenem Triebe zusammengethan, und ist für sich selbst aufgewachsen, und seit es sich hervorgebracht, hat es sich auch erhalten; die so weitläufige Organisation der kirchlichen Anstalten ist ebensowenig durch die oberste Staatsgewalt gemacht worden, und der ganze Stand erhält, ersetzt sich mehr oder weniger in sich; die großen Summen, welche jährlich in einem großen Staate für die Armuth verwendet werden, und die hierauf gehenden Einrichtungen von weitem Umfang, die durch alle Theile eines Landes durchgreifen, werden nicht durch Auflagen, die der Staat anzuordnen hätte, bestritten, noch auf seine Befehle die ganze Anstalt erhalten und geführt; die Masse von Besitz und Einkünften, die hieher gehört, beruht auf Stiftungen und Gaben Einzelner, sowie die ganze Anstalt in ihrer Verwaltung und Bethätigung ohne Abhängigkeit von der höchsten Staatsgewalt ist; wie der größte Theil der innern gesellschaftlichen Einrichtungen durch freies Thun der Bürger, für jeden bestimmten Umfang von Bedürfniß sich gemacht hat, und ihre Dauer und Leben sich mit eben dieser von keiner Eifersucht noch Aengstlichkeit der obersten Staatsgewalt gestörten Freiheit erhält: nur daß die Regierung theils sie schützt, theils das üppige Auswachsen eines solchen Theils, wodurch er andere nothwendige unterdrücken würde, beschränkt. In den neuen, zum Theil ausgeführten Theorien aber ist es das Grundvorurtheil, daß ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mittheilt. Von der obersten Staatsgewalt sollen alle Einrichtungen, die das Wesen der Gesellschaft mit sich bringt, ausgehen, regulirt, befohlen, beaufsichtigt, geleitet werden. Die pedantische Sucht, alles Detail zu bestimmen, die unfreie Eifersucht auf eignes Anordnen und Verwalten der Stände, Corporationen u. s. f., diese unedle Mäkelei alles eigenen Thuns der Staatsbürger, das nicht auf die Staatsgewalt, sondern nur irgend eine allgemeine Beziehung hätte, ist in das Gewand von Vernunftgrundsätzen gekleidet worden, nach welchen kein Heller des gemeinen Aufwandes, der in einem Lande von 20, 30 Millionen für Arme gemacht wird, ausgegeben werden darf, ohne daß er von der höchsten Regierung erst nicht erlaubt, sondern befohlen, controlirt, besichtigt worden wäre. In der Sorge für die Erziehung soll die Ernennung jedes Dorfschulmeisters, die Ausgabe jedes Pfennigs für eine Fensterscheibe der Dorfschule, sowie der Dorfrathstube, die Ernennung jedes Thorschreibers und Gerichtsschergen, jedes Dorfrichters, ein unmittelbarer Ausfluß der obersten Regierung sein; im ganzen Staate jeder Bissen vom Boden, der ihn erzeugt, zum Munde in einer Linie geführt wer-

den, welche durch Staat und Gesetz und Regierung untersucht, berechnet, berichtigt und befohlen ist.

Es ist hier der Ort nicht, weitläufig auseinanderzusetzen, daß der Mittelpunkt, als Staatsgewalt, die Regierung, was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisiren und zu erhalten, welche für ihre äußere und innere Sicherheit nicht fehlen darf, nothwendig ist, der Freiheit der Bürger überlassen, und daß ihr nichts so heilig sein müsse, als das freie Thun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen und zu schützen, ohne alle Rücksicht auf Nutzen; denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig. Was aber den Nutzen betrifft, wenn es berechnet werden soll, was das eigne Verwalten ihrer Angelegenheiten durch die besondern Körper, ihre Rechtspflege, ihr Ernennen zu den Aemtern, die hiebei nöthig werden, u. s. w. für einen Vortheil bringe, so giebt es hier dreierlei Berechnungen; die eine, welche auf das Handgreifliche, das Geld, geht, das die oberste Staatsgewalt hierdurch in die Hände bekömmt, die andere, auf den Verstand und die Vortrefflichkeit, mit welcher in einer Maschine Alles nach gleichförmigem Schritt, der klügsten Berechnung und den weisesten Zwecken geschehe, — die dritte aber, auf die Lebendigkeit, den zufriedenen Geist und das freie und sich achtende Selbstgefühl, das aus der Theilnahme des eigenen Willens an den allgemeinen Angelegenheiten, soweit ihre Zweige für die oberste Staatsgewalt zufällig sind, entspringt. Im Ersten, im Handgreiflichen, wähnt sich der Staat, dessen Princip die allgemeine Maschinerie ist, ohne Bedenken im Vortheil gegen denjenigen, der den Rechten und dem eigenen Thun seiner Bürger das Detail einem großen Theile nach überläßt. Es ist aber im Allgemeinen zu bemerken, daß jener Staat, wenn er nicht schwerere Auflagen überhaupt macht, unmöglich den Vortheil haben kann; denn indem er alle Zweige der Verwaltung, der Rechtspflege u. s. w. übernimmt, so fallen ihm zugleich alle Kosten derselben zur Last, welche, wenn das Ganze nach einer allgemeinen Hierarchie eingerichtet ist, ebenfalls durch regelmäßige Auflagen gedeckt werden müssen; da hingegen der Staat, der die Kosten dieser Einrichtungen, die nur auf das Zufällige und Einzelne gehen, wie Erziehungskosten, Beiträge zur Unterstützung der Armuth u. s. w. auch diesen Einzelheiten überläßt, die dabei interessirt sind, diese Kosten ohne die Form von Auflagen bestritten werden sieht. Wer den Richter und Sachwalter, sowie einen Erzieher nöthig hat, oder nach seinem Antrieb die Armen bedenkt, bezahlt hier allein; es ist keine Auflage vorhanden; Keiner bezahlt für ein Gericht, Sachwalter, Erzieher, Geistlichen, die er nicht braucht; sowie, wer für die niedrigeren obrigkeitlichen Aemter des Gerichts, der Verwaltung von Städten, Corporationsangelegenheiten von den Mitgliedern selbst dazu gewählt wird, durch die Ehre, die ihm hierdurch widerfährt, bezahlt ist, während er von dem Staat, dem er leisten sollte, Bezahlung fordern muß, weil hier diese innere Ehre fehlt. Beide Umstände, wenn auch in Beziehung auf den ersteren mehr Geld vom Volk ausgegeben werden sollte — was nicht zu glauben ist — bewirken, der erste den Unterschied, daß Keiner für etwas ihm Unnöthiges, für ein nicht allgemeines Staatsbedürfniß Geld ausgibt, der andre für Alle eine wirkliche Ersparniß, beide daß das Vol. dort

sich mit Vernunft und nach der Nothwendigkeit, hier mit Zutrauen und Freiheit behandelt fühlt, — ein Umstand, der den Unterschied vornehmlich der zweiten und dritten Art der Berechnung ausmacht. Die machinistische, höchstverständige und edlen Zwecken gewidmete Hierarchie erweist in nichts ihren Bürgern Zutrauen, kann also auch keines von ihnen erwarten; sie hält sich in keiner Leistung sicher, deren Befehl und Ausführung sie nicht eingerichtet hat, verbannt also freiwillige Gaben und Aufopferungen, zeigt dem Unterthan die Ueberzeugung von seinem Unverstand und die Verachtung gegen seine Fähigkeit, dasjenige zu beurtheilen und zu thun, was für sein Privatwohl zuträglich wäre, sowie den Glauben an allgemeine Schaamlosigkeit; sie kann also kein lebendiges Thun, keine Unterstützung von seinem Selbstgefühl hoffen. Es liegt ein Unterschied hierin, der zu groß ist, als daß er von dem Staatsmanne, der nur das in Anschlag bringt, was in bestimmten Zahlen zu berechnen ist, gefaßt werden könnte, der sich zunächst in der Wohlhabenheit, dem Wohlsein, der Bravheit und Zufriedenheit der Bewohner des einen Staats, sowie in der Stumpfheit, dem ewigen Umschlagen von Niederträchtigkeit in Unverschämtheit, und in der Armuth des andern zeigt, der in den größten Dingen, wo nur die zufällige Seite der Begebenheit auf der Außenseite liegt, gerade diese Zufälligkeit bestimmt und nothwendig macht; der Unterschied ist unendlich, ob die Staatsgewalt sich so einrichtet, daß Alles, worauf sie zählen kann, in ihren Händen ist, und daß sie aber eben deswegen auch auf nichts weiter zählen kann, oder ob sie außer dem, was in ihren Händen ist, auch auf die freie Anhänglichkeit, das Selbstgefühl und das eigne Bestreben des Volks zählen kann — einen allmächtigen, unüberwindlichen Geist, den jene Hierarchie verjagt hat, und der allein da sein Leben hat, wo die oberste Staatsgewalt soviel als möglich der eignen Besorgung der Bürger überläßt. Was in einem solchen modernen Staat, worin Alles von oben herunter geregelt ist, nichts, was eine allgemeine Seite hat, der Verwaltung und Ausführung der Theile des Volks, die dabei interessirt sind, anheimgestellt wird, — wie sich die französische Republik gemacht hat, — ein ledernes, geistloses Leben sich erzeugen wird, ist, wenn dieser Ton der Pedanterie des Herrschens bleiben kann, in der Zukunft erst zu erfahren; aber welches Leben und welche Dürre in einem andern, ebenso geregelten Staat herrscht, im preußischen, das fällt Jedem auf, der das erste Dorf desselben betritt, oder seinen völligen Mangel an wissenschaftlichem und künstlerischem Genie sieht, oder seine Stärke nicht nach der ephemerischen Energie betrachtet, zu der ein einzelnes Genie ihn für eine Zeit hinaufzuzwingen gewußt hat."

Neunte Vorlesung.

[1] (S. 180.) Wiederabgedruckt in den Werken, Bd. I, S. 313 ff.

[2] (S. 182.) S. Vorlesung V, S. 120.

[3] (S. 183.) Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie, Kr. Journ. Bd. II, St. 1, wiederabgedruckt in den Werken I, 1 ff. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, —

dargestellt an den Werken des Herrn Krug, Kr. Journ. Bd. I, St. 1, in den Werken XVI, 50 ff. Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten [von G. Schulze] mit dem alten, Kr. Journ. Bd. I, St. 2, Werke XVI, 70 ff. — Mindestens zweifelhaft ist die Hegel'sche Autorschaft in Ansehung des in die Werke nicht aufgenommenen Aufsatzes: Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf, Kr. Journ. Bd. I, St. 2. vergl. jedoch Rosenkranz, Vorlesungen über Schelling, S. 194. Derselbe im Leben Hegel's S. 166, und Erdmann a. a. O., S. 692.

[4] (S. 191.) S. das aus den Jenenser Heften von R. S. 188. 189 Mitgetheilte.

[5] (S. 193.) S. Vorlesung IV, S. 86—88.

[6] (S. 201.) S. ebendas. S. 80.

[7] (S. 206.) S. R. S. 139. Er geht dabei bis zur Construction des Mariencultus fort; „denn die Liebe Gottes", heißt es im Manuscript, „ist wohl ein wahrer Ausdruck, aber nur für die Liebe zu Gott, die nicht aus Schmerzen kommt; sie muß aus dem unendlichen Schmerz sein, was Liebe zur Mutter ist."

Zehnte Vorlesung.

[1] (S. 213.) In dem Aufsatze des Kr. Journ. (Bd. I, St. 3.): Ueber die Construction in der Philosophie. Denn trotz des Zeugnisses von Bachmann, auf welches sich Rosenkranz, Vorlesungen über Schelling S. 195 und Erdmann a. a. O. S. 695 berufen, werde ich mich nie überreden, daß ein Aufsatz von so durchaus Schelling'schem Gepräge eine Arbeit Hegel's sein könne. Einzelne Gedanken und Wendungen in dem Aufsatz konnte allerdings Schelling nur niederschreiben, nachdem er Hegel's Abhandlung über den Skepticismus gelesen hatte; eine große Anzahl von Stellen dagegen sind nach Form und Inhalt so beschaffen, daß sie niemals aus Hegel's Feder fließen konnten. Niemals konnte Hegel, um nur Eins anzuführen, einen Satz schreiben, wie diesen: „Andrerseits ist zu erwarten, ob nicht außer der speciellen symbolischen und charakteristischen Darstellung der Mathematik die universelle Symbolik oder Charakteristik erfunden, und so die Idee, welche Leibnitz schon hegte, realisirt werde; daß einige Schritte schon geschehen sind, welche die Möglichkeit einer solchen Erfindung beweisen, ließe sich leicht zeigen". Schellingisch ist die Parenthese S. 28, Z. 16 u. 15 v. o., der Satz S. 29, Z. 7 ff. v. o.; das Citat des Systems des transscendentalen Idealismus ohne Nennung des Verfassers S. 44, Z. 6 v. o. u. s. w. Uebrigens vgl. man mit diesen Aeußerungen Schelling's über die Nothwendigkeit der Methode eine ähnliche, besonders merkwürdige aus späterer Zeit auf Anlaß von Schubert's Symbolik des Traumes in Schubert's Selbstbiographie (der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Erlangen 1854 ff.) II. Bd. 2. Abth., S. 485. 486.

[2] (S. 214.) Sie bildet bekanntlich den zweiten Band der Werke Hegel's.

Die Form des Werkes anlangend schreibt Hegel an Niethammer bei der letzten Manuscriptübersendung 16. Jan. 1807, beim letzten Durchlesen habe er „herzlich öfter den Wunsch gehabt, das Schiff noch vom Ballast säubern und flotter machen zu können".

[3] (S. 215.) Schelling an Hegel d. d. München, den 11. Januar 1806.

[4] (Ebendas.) Maximen des Journals der deutschen Literatur, Werke XVII, 397; vgl. über diesen Aufsatz weiter unten Vorles. XII, S. 267.

[5] (S. 216.) S. R. S. 181 ff.

Eilfte Vorlesung.

[1] (S. 248.) Vgl. hierzu den Aufsatz von Feuerbach, zur Kritik der Hegel'schen Philosophie, S. W. II, 211 ff.

[2] (S. 257.) R. S. 228.

[3] (S. 258.) An den Studiosus Zellmann d. d. Jena 23. Januar 1807, Werke XVII, 627.

[4] (S. 259.) S. R. S. 198 ff. und im Anhang S. 537 ff.

Zwölfte Vorlesung.

[1] (S. 265.) Schelling an Hegel d. d. Stuttgart 31. August 1803.

[2] (Ebendas.) Worte Hegel's in dem Manuscripte über die Kritik der deutschen Verfassung, s. oben, S. 502.

[3] (Ebendas.) In der Gymnasialrede vom 29. September 1809, Werke XVI, 140.

[4] (S. 266.) Briefwechsel zwischen Göthe und Knebel, herausgegeben von Guhrauer (Leipzig 1851) I, S. 276. Göthe an Knebel den 24. October 1806. Lies übrigens im Texte statt „bis zur Höhe von sechs Thaler": „bis etwa auf zehn Thaler". Ueber die Unhaltbarkeit seiner Jenenser Stellung spricht Hegel sich ausführlich in dem Briefe an Niethammer vom 5. September 1806 aus: Die Last französischer Einquartirung würde er nicht ertragen können. Mit den Vorlesungen würde es ganz aus sein; schon bisher habe er sie nur zum Nutzen seines Studiums getrieben. Seine Arbeit sei an keinen Ort gebunden, u. s. f.

[5] (S. 267.) S. Anmerkung 4 zu Vorlesung X.; außerdem: an Niethammer, d. d. 17. September 1806 (Längst schon trage er sich mit dem Plane eines literarischen Journals in Art der französischen, und Süddeutschland besitze noch keines; mit Keinem lieber als mit Niethammer würde er sich dazu verbinden u. s. w.)

[6] (S. 268.) Meine Quelle sind für diese Angaben die Briefe Niethammer's an Hegel gewesen, besonders der Brief vom 16. Febr. 1807.

[7] (S. 269.) S. Knebel's literar. Nachlaß und Briefwechsel, herausgegeben von Varnhagen und Mundt II, 445 ff.; Hegel's Werke XVII, 629.

[8] (S. 270.) S. den Brief in Schubert's Selbstbiographie II, 2 S. 317.

[9] (Ebendas.) In der Nummer vom 19. März 1807., vgl. die Nummer vom 16. März.

[10] (S. 271.) S. die Nummer vom 2. Mai 1807, vgl. die Nummer vom 19. April.

[11] (S. 272.) Worte von R. S. 233.

[12] (S. 274.) S. Fikenscher, das Gymnasium in Nürnberg nach seinen Schicksalen und seinem gegenwärtigen Bestande rc. bei Gelegenheit der 300jährigen Jubelfeier (Nürnberg 1826), S. 19.

[13] (S. 275.) S. Reichlin-Melbegg, Paulus und seine Zeit (Stuttgart 1853) Bd. I, S. 419.

[14] (Ebendas.) In dessen Selbstbiographie II, 2, S. 315.

[15] (S. 276.) Die Rosenkranz'sche Darstellung von Hegel's Rectoratsführung hat im Einzelnen manche Berichtigung durch den im Feuilleton des Nürnberger Kuriers, Jahrg. 1844 No. 216—218 mitgetheilten Aufsatz: Hegel in Nürnberg seit 1808, Sendschreiben an Prof. Rosenkranz in Königsberg, erfahren. Ich verdanke die Mittheilung dieses Aufsatzes dem Verfasser desselben, Herrn Rector Lochner in Nürnberg, der, wie er gegenwärtig Hegel's Amtsnachfolger ist, so einer von dessen ältesten Schülern auf dem Aegidianum war. Einer brieflichen Mittheilung desselben an den Verfasser wird es gestattet sein, noch einige Details zu entnehmen, welche die im Text gegebene Darstellung ergänzen mögen. „Als Lehrer und Rector den Schülern gegenüber", so schreibt unser Gewährsmann, „vereinigte Hegel Ernst und Würde mit theilnehmender, die Verhältnisse des Einzelnen würdigender und berathender Freundlichkeit. Studentisches Gebahren, dieses Grundübel aller Gymnasien, wurde natürlich auch nicht gestattet, doch, falls es nicht in Excesse ausartete, viel nachgesehen, was man jetzt nicht mehr erlauben würde. Es bestand z. B. außer dem Stallmeister, der den Reitunterricht ertheilte, ein Fechtmeister, der mit jenem gemeinschaftlich das Gebäude inne hatte, in welchem unten geritten, oben gefochten (auf Stoß) und voltigirt wurde. Die Scholaren des Fechtmeisters waren hauptsächlich Gymnasiasten, welche nicht ganz unkundig in dieser edlen Kunst auf die Universität gehen wollten, und wie dies noch zur Zeit der Reichsstadt getrieben worden war, so ging es natürlich zunächst auch nachher. Es war zu meiner Zeit herkömmlich, daß man schon in der Unterklasse — etwa Unter-Secunda — Fechtstunden nahm, die meistens von 7—8 oder 11—12 oder 1—2 abgehalten wurden. Außer den Büchern und der Mappe trug man daher auch sein Rapier mit in die Klasse. In den Pausen um 10 Uhr focht man, im Hofe, in den Gängen, wenn es der Raum erlaubte in der Klasse. Geschah das auch nicht immer und alle Tage, so geschah es doch oft genug. Die Lehrer wußten und sahen es, der Rector gleichfalls. Nie fand ein Verbot in dieser Beziehung statt. Studentenartige Verbindungen mit Bändern, Vorständen u. s. w. bestanden regelmäßig; ich will nicht sagen, daß sie geduldet wurden, aber es geschah doch nur wenig, um sie zu unterdrücken. Erst im Sommer 1815, wo allerdings außer dem bloßen Kneipen auch Duelliren — und, wie sich denken läßt, auf um so gefährlichere Waffen, als sie herzlich schlecht waren, aufge-

kommen war, fand, und zwar auf Denunciation, eine strenge Untersuchung statt, welche Incarcerirung der Betheiligten, Entziehung der Stipendien und Note im Jahreszeugniß zur Folge hatte. Dennoch kam der Unfug auch noch in dem nächsten Jahre unter Hegel vor, und es wurde allgemein behauptet, daß der frühe Tod eines jungen Mannes Folge einer Brustwunde sei, die derselbe als Gymnasiast erhalten hatte." — — „Auf Einhaltung der Ordnung sah übrigens Hegel mit möglichster Strenge. Ich erinnere mich, daß 1812 ein Tanzmeister nach Nürnberg kam und auch mit Hegel's Erlaubniß einen Cursus am Gymnasium eröffnete, zu dem man sich durch Unterschrift melden konnte. Natürlich subscribirte fast Alles. Nach kurzer Zeit aber behagte es Einzelnen nicht mehr; der Tanzmeister selbst, in seiner Kunst geschickt und hier noch in gutem Andenken, war übrigens selbstverständlich ein geckenhafter Hasenfuß; die langweiligen Anstandsübungen, das Stehen in eigenen Bretern, um den Fuß ans Auswärtsstehen zu gewöhnen u. dgl., wollte nicht behagen; ein besonderer Unterricht, den er in andrem Locale gab, nicht im Auditorium, war offenbar angenehmer, — kurz, es bildete sich in einzelnen Schülern der Plan, sich wieder loszusagen. Allein es ging nicht, ohne Hegel's Erlaubniß einzuholen. Ich und noch Einer, ein noch Lebender, unternahmen es, unsre Beschwerden vorzutragen. Aber wie wurden wir angelassen! Kaum weiß ich noch, wie wir die Treppe hinabkamen. Offenbar wollte er das dem Mann garantirte Einkommen nicht geschmälert sehen, und kurz, wir mußten tanzen, d. h. Verbeugungen machen und im Bret stehen, bis der Sommer zu Ende war: dann hörte die Sache von selbst auf".

[16] (S. 277.) Wie dies die kleine Schrift von Lochner, Philippus Melanchthon und das Gymnasium zu Nürnberg (1853; gedruckt als Manuscript für Freunde) nachweist.

[17] (Ebendas.) Fünf derselben sind in den Werken XVI, 133 ff. abgedruckt. Die zum 50jährigen Jubiläum von Hegel's Amts-Vorgänger, Bernhard Schenk, gehaltene findet man jetzt auch bei Thaulow, a. a. O. III, 179.

[18] (S. 278.) Man findet das Schreiben in den Werken XVII, 333 ff.

[19] (S. 281.) Rosenkranz hat bekanntlich im Jahre 1840 die „Philosophische Propädeutik" als XVIII. Band der Werke herausgegeben. Man vgl. die Vorrede des Herausgebers.

[20] (S. 291.) S. bei R. S. 271.

Dreizehnte Vorlesung.

[1] (S. 293.) S. oben Vorlesung V, S. 106.

[2] (S. 297.) Desgl. S. 113. 114.

[3] (S. 305.) Es ist bekannt, daß sich die Polemik gegen das Hegel'sche System mit Vorliebe an diesen Punkt geheftet hat. Am einfachsten und schonungslosesten ist die Schwäche des Uebergangs von der Logik zur Naturphilosophie von Schelling in der Vorrede zu Cousin: Ueber französische und deutsche Philosophie; aus dem Französischen von Hubert Beckers (Stuttg.

und Tübingen, 1834.), S. XIV und XV aufgedeckt worden, womit man noch die übermüthigeren Aeußerungen desselben in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Werke II, 1 S. 583) vergleichen kann.

[4] (S. 230.) Vgl. Erdmann a. a. O. S. 768. 769.

[5] (Ebendas.) Bekanntlich ist es das Verdienst von Trendelenburg's Logischen Untersuchungen, dies zuerst nachgewiesen zu haben.

[6] (Ebendas.) Vgl. oben Vorlesung V.

[7] (S. 322.) Werke XIII, 42 ff. (der zweiten Aufl.).

Vierzehnte Vorlesung.

[1] (S. 332.) Diese Briefe sind bekannt gemacht von Reichlin-Meldegg im Leben von Paulus II, 221 ff.

[2] (S. 333.) Hegel an Paulus den 9. October 1814, a. a. O. S. 226; die in Rede stehende Note ist die zu S. XVII der Logik (erste Aufl.).

[3] (Ebendas.) Abgedruckt von den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XIII, 3 ff.

[4] (S. 334.) Dies wird zwar von Lochner in dem Sendschreiben an Rosenkranz halb und halb in Abrede gestellt; vgl. jedoch Schubert, a. a. O. S. II, 2, 316 und folgende Anmerk.

[5] (Ebendas.) Hegel an Paulus, 18. April 1814, bei Reichlin-Meldegg II, 224.

[6] (S. 336.) In dem Aufsatz über die Behandlungsarten des Naturrechts, Werke I, 391.

[7] (Ebendas.) S. den Schluß der Vorrede zur ersten Ausgabe der Logik (Werke III, 8.)

[8] (S. 337.) Die erste Ausgabe Heidelberg 1817. Von den Herausgebern der Hegel'schen Schriften ist die dritte Ausgabe abgedruckt und mit Zusätzen aus Hegel's Vorlesungen vermehrt; so bildet die Encyklopädie Bd. VI (Logik) und VII (Abth. 1 Naturphilosophie, Abth. 2 Geistesphilosophie) der Werke. Mit Recht hat dann Rosenkranz, Berlin 1845, einen Abdruck ohne die Zusätze veranstaltet.

[9] (S. 339.) R. S. 188.

[10] (S. 340.) Gans in der Vorrede zur Rechtsphilosophie, Werke Bd. VIII, S. VI.

[11] (S. 346.) Heidelb. Jahrbb. 1817 No. 1, 2. Wiederabgedruckt in den Werken XVII, 3 ff. Nur durch einen Irrthum der Herausgeber der Hegel'schen Werke ist in den XVI. Bd. der letzteren auch eine andere Anzeige der Jacobi'schen Schriften (des ersten Bandes derselben) von Meyer mitaufgenommen worden.

[12] (S. 349.) Gervinus, Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts II, 465.

[13] (S. 350.) Ich stütze mich für diese Angaben auf die mündliche Mittheilung eines noch lebenden bei dieser Angelegenheit Betheiligten.

[14] (Ebendas.) Heidelb. Jahrbb. 1817, No. 66—68 und 73—77. Wiederabgedruckt Werke XVI, 219 ff.

Funfzehnte Vorlesung.

[1] (S. 317.) Abgedruckt vor der Encyklopädie in den Werken Bd. VI, S. XXXV ff.

[2] (S. 361.) „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". Jetzt Bd. VIII der Werke,

[3] (S. 367.) S. N. S. 337.

[4] (S. 369.) In der Vorrede zur Rechtsphilosophie, Werke VIII, S. IX und X.

[5] (S. 374.) Friedrich von Gagern, in Heinrich von Gagern, das Leben des Generals Fr. v. G. Bd. III, S. 278.

[6] (S. 375.) Vgl. oben Vorlesung XII, S. 282.

[7] (Ebendas.) In der Einleitung zu den Vorlesungen übet die Philosophie der Geschichte, Werke IX, 46 (zweiter Aufl.)

[8] (Ebendas.) Vgl. oben Vorlesung VIII, S. 172 u. 175.

Sechszehnte Vorlesung.

[1] (S. 392.) S. Zusatz zu § 4 der Rechtsphilosophie, Werke VIII, 36.

[2] (S. 393.) Hotho (Vorrede zur ersten Aufl. der Hegel'schen Aesthetik, Werke Bd. X, S. XII) rechnet, daß bei Hegel für die fortschreitende Durcharbeitung seiner Vorlesungen im Allgemeinen der Zeitraum vom Jahre 1823 bis 1827 der an Erfolg gehaltreichste gewesen sein dürfte.

[3] (S. 394.) Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst, S. 383 ff.

[4] (S. 396.) Sie bilden bekanntlich Bd. IX bis XV der Werke. Band IX enthält die von Gans, und in zweiter Aufl. von K. Hegel herausgegebne Philosophie der Geschichte, Bd. X, in 3 Abtheilungen die von Hotho redigirte Aesthetik, Bd. XI u. XII die Religionsphilosophie, von Marheineke und (in zweiter Aufl.) von B. Bauer redigirt, Bd. XIII bis XV die Geschichte der Philosophie, welche Michelet herausgab. Die Vorlesungen über Naturphilosophie und Psychologie sind in der Form von Zusätzen zur Encyklopädie mitgetheilt worden, welche dadurch zu drei Bänden (Bd. VI u. VII Abthl. 1. u 2) angewachsen ist; die Zusätze zu dem naturphilosophischen Theil der Encyklop. sind von Michelet, die zu der Philosophie des Geistes von Baumann redigirt worden.

[5] (S. 397.) Die Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes sind im Anhang von Bd. XII, S. 357 ff. abgedruckt, vgl. die Marheineke'sche Vorrede zur ersten Ausg. der Religionsphilosophie. Die übrigen Hauptstücke zur Kenntniß der religionsphilosophischen Ansicht Hegel's sind, abgesehen von den betreffenden Abschnitten in der Phänomenologie, der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie (VIII, 325 ff.), folgende: 1) die Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie 1822 (Werke XVII, 277 ff.); 2) die Vorrede zur zweiten und die zur dritten Ausg. der Encyklopädie; 3) die Recension von Göschel's Aphorismen (Werke XVII, 111 ff.); 4) die Recension der Schriften: Ueber die Hegel'sche Lehre u. s. w. (Werke XVII, 149 ff.)

[6] (S. 402.) S. No. 1. u. 2 der eben citirten Stücke.

[7] (S. 404.) Desgl., namentlich Vorrede zu Hinrichs a. a. O. S. 295.

[8] (S. 410.) Strauß, in dem Aufsatz: Schleiermacher und Daub, Hall. Jahrbb. 1839, No. 14, S. 110.

[9] (Ebendas.) S. Vorlesung V, S. 97 ff.

[10] (S. 412.) Vgl. hierüber, sowie überhaupt zur Kritik der Hegel'schen Religionsphilosophie: Schwarz, das Wesen der Religion (Halle, 1847.). Zweiter Theil, S. 130 ff.

[11] (S. 413.) „Die Religion also kömmt aus dem Dilemma nicht heraus: entweder sie ist das nur Subjective, Unklare, gestaltlos-Innerliche, das noch elementarische Weben des Geistes in sich, oder, wo sie in die Wirklichkeit tritt und Gestalt gewinnt als Lehre oder als Praxis, da hört sie auf, sie selbst zu sein, und geht entweder in die Wissenschaft oder in die concrete Sittlichkeit des Staates über". Schwarz a. a. O. S. 143.

[12] (S. 414.) S. Vorlesung III, S. 54 ff. und Anmerk. 8 zu derselben Vorlesung.

[13] (S. 416.) S. bei R. S. 135 ff. Die daselbst gegebenen Mittheilungen halten sich ziemlich wörtlich an das Hegel'sche Manuscript; doch sind hin und wieder charakteristische Wendungen übergangen und verwischt, wie z. B. (was S. 137 Z. 18 v. o. einzuschieben wäre): „Unter unsern Sitten hätte diese neue Religion dasjenige, was jetzt das ist, was damals das Kreuz war, nämlich den Galgen, zu ihrer Fahne machen müssen".

[14] (S. 420.) So namentlich Strauß, die christliche Glaubenslehre II, 218; vgl. jedoch die objectiver gehaltene und vollständigere Darlegung der Hegel'schen Ansicht über die evangelische Geschichte in desselben Streitschriften zum Leben Jesu III. Heft, 2. Abschnitt. (Ausgabe in Einem Bande Tübing. 1841, S. 76 ff.).

[15] (S. 423.) Werke X, 2 S. 146.

[16] (S. 425.) Wie sehr Hegel, seiner einst versuchten Construction des Katholicismus zum Trotz, von ganzer Seele Lutheraner war, wie entschieden er namentlich in dieser späteren Zeit zu dem durch Haus und Heimath ihm anerzogenen Gegensatz gegen die romanische Religion zurückkehrte, erhellt z. B. aus der Rede, die er in seiner Eigenschaft als Rector der Universität bei der Säcularfeier der Augsburgischen Confession hielt. (S. Werke XVII, 318 ff.) Es erhellt ebenso aus zahlreichen Stellen seiner Religionsphilosophie. Insbesondere bei der Abendmahlslehre hob er den Unterschied der Confessionen scharf hervor und sprach sich schonungslos über die Rohheit der Vorstellungen aus, die dem Dogma von der Transsubstantiven zum Grunde liegen. Zum Beweise, welche krassen Consequenzen aus diesem Dogma gezogen worden seien, fügte er dann wohl beispielsweise hinzu, wie einer der Casuisten ganz folgerecht behauptet habe, daß, wenn eine Maus die consacrirte Hostie aufgefressen, also den wahren Leib des Herrn in ihrem Leibe berge, der Katholik vor dieser Maus niederknieen und sie anbeten müsse u. s. w. Es knüpft sich hieran eine Anekdote, deren Mittheilung an dieser Stelle einen Platz finden möge. Unter den Zuhörern bei den Hegel'schen Vorlesungen im Wintersemester 1826

befand sich ein Kaplan der St. Hedwigskirche zu Berlin, welcher nach der bestehenden Ordnung auf der Quästur einen Platz belegt hatte und, ohne inscribirter Student zu sein, die Vorlesung regelmäßig besuchte. Dies war Hegel nicht unbekannt; nicht im Entferntesten indeß fühlte er sich durch die Anwesenheit des Hospitanten in der Behandlung seines Stoffes genirt. Auch dieser mithin mußte jene Excurse über die casuistischen Consequenzen der katholischen Abendmahlslehre mitanhören. Es war gut katholisch, daß er sich in Folge dessen berechtigt glaubte, den Professor „wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion" bei dem Minister v. Altenstein zu verklagen. Dieser beauftragte darauf den vortragenden Rath, Dr. Joh. Schulze, der selbst ein eifriger Zuhörer Hegel's war, diesen in vertraulicher Weise aufzufordern, wegen der gegen ihn erhobenen Beschwerde sich des Näheren auszulassen. Bevor Hegel seine Rechtfertigungsschrift an den Minister aufgesetzt hatte, nahm er in einer der nächsten Vorlesungen Veranlassung, diese Angelegenheit vor seinem Auditorium zur Sprache zu bringen. Als nun der Kaplan, welcher sich, trotz des Vorgefallenen, wieder eingefunden hatte, von seinem Platze auf einer der vorderen Bänke erhob und Hegel starr und gleichsam drohend ansah, hielt dieser in seinem Vortrage inne und sagte mit entschiedener Gelassenheit: „das imponirt mir nicht im Mindesten, daß Sie mich so ansehen"; worauf der Kaplan, geleitet von dem Scharren der Studenten, das Auditorium verließ und fernerhin nicht wiederkehrte. Der Minister aber begnügte sich mit einer ihm durch den Geh.-Rath Schulze gemachten vertraulichen Mittheilung der Rechtfertigung Hegel's. Die Güte des Herrn Hofrath F. Förster setzt uns in den Stand, auch diese hier folgen lassen zu können. Hegel schrieb:

An des Freiherrn v. Altenstein, Minister der Geistlichen-, Medicinal- und Unterrichts-Angelegenheiten, Excellenz.

P. P.

Auf die im Auftrage des Herrn Ministers mir von dem Herrn Geheimen Rath Schulze gemachte vertrauliche Eröffnung in Beziehung auf eine Angabe von Aeußerungen, die ich über die katholische Religion in meinen Vorlesungen gemacht haben soll, finde ich mich veranlaßt, folgende Bemerkungen zu machen, deren wesentlichen Inhalt ich bereits öffentlich vom Katheder an meine Zuhörer gerichtet, nachdem ich von jener Klage in Kenntniß gesetzt worden bin:

a. Daß von mir als Professor der Philosophie, auf einer Königl. Preußischen Universität, in Berlin, und als lutherischem Christen, nicht anders erwartet werden dürfe, als daß ich mich nach diesen Qualitäten über die Lehren und den Geist des Katholicismus aussprechen werde; daß es etwas Neues sei, wenn dies auffallend befunden werde; eine andere Erwartung hätte ich als persönliche Beleidigung, ja als eine Beleidigung der hohen Regierung anzusehen, welche nicht nur tolerant gegen die evangelische Kirche sei, sondern welche ausdrücklich seit langem die erhabene Stellung eingenommen, an der

